الرافدين على الجلالين

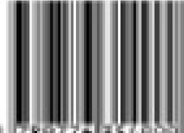
بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٨٣٤٠/ ٢٠١٣م

الترقيم الدولي: ٩٧٨-٩٧٧-٦٢٥٤-٢٥-٨



العالمية للثقافة الدولية

الدار العلمية للنشر والتجليد

 002-0122-165-3339

Email: abdallaelnady@gmail.com

الرافدين على الجلالين

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

الجزء الخامس




بسم الله الرحمن الرحيم

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢٣٨).

{حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَات} الْخَمْس بِأَدَائِهَا فِي أَوْقَاتهَا {وَالصَّلَاة الْوُسْطَى} هِيَ الْعَصْر أَوْ الصُّبْح أَوْ الظُّهْر أَوْ غَيْرهَا أَقْوَال وَأَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ لِفَضْلِهَا {وَقُومُوا لِلَّهِ} فِي الصَّلَاة {قَانِتِينَ} قِيلَ مُطِيعِينَ لِقَوْلِهِ ﷺ كُلّ قُنُوت فِي الْقُرْآن فَهُوَ طَاعَة رَوَاهُ أَحْمَد وَغَيْره وَقِيلَ سَاكِتِينَ لِحَدِيثِ زَيْد بْن أَرْقَم كُنَّا نَتَكَلَّم فِي الصَّلَاة حَتَّى نَزَلَتْ فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنُهِينَا عَنْ الْكَلَام رَوَاهُ الشَّيْخَانِ.

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (٢٣٩).

{فَإِنْ خِفْتُمْ} مِنْ عَدُوّ أَوْ سَيْل أَوْ سَبُع {فَرِجَالًا} جَمْع رَاجِل أَيْ مُشَاة صَلُّوْا {أَوْ رُكْبَانًا} جَمْع رَاكِب أَيْ كَيْفَ أَمْكَنَ مُسْتَقْبِلِي الْقِبْلَة أَوْ غَيْرهَا وَيُومِئ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُود {فَإِذَا أَمِنْتُمْ} مِنْ الْخَوْف {فَاذْكُرُوا الله} أَيْ صَلُّوا {كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ} قَبْل تَعْلِيمه مِنْ فَرَائِضهَا وَحُقُوقهَا وَالْكَاف بِمَعْنَى مِثْل وَمَا مَصْدَرِيَّة أَوْ مَوْصُولَة[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن زيد بن أرقم رضي الله عنه؛ قال: كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة؛ حتى نزلت: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}؛ فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام.

أخرجه البخاري في "صحيحه" (٣/ ٧٣ رقم ١٢٠٠، ٨/ ٩٨ رقم ٤٥٣٤)، ومسلم في "صحيحه" (رقم ٥٣٩)، واللفظ له، وليس عند البخاري: "ونهينا عن الكلام".

=

=

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه؛ قال: كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهاجرة، ولم يكن يصلي صلاة أشد على أصحاب رسول الله ﷺ منها؛ فنزلت: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى}، وقال: "إن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين".

أخرجه أحمد (٥/ ١٨٣)، وأبو داود (٤١١)، والنسائي في الكبرى (٣٥٧)، والطبري (١/ ٥٦٢)، والبغوي (٣٨٩) والطحاوي (١/ ١٦٧)، والطبراني (٤٨٢١)، والبيهقي (١/ ٤٥٨) والبخاري تعليقا في التاريخ الكبير (٣/ ٤٣٤) والحديث قال عنه الشوكاني في النيل (١/ ٤٠١): صالح للاحتجاج، وقال الشيخ أحمد شاكر في عمدة التفسير (١/ ٢٩٥): أسانيده صحاح، وصححه العلامة الألباني في صحيح أبي داود الأم (٢/ ٢٨٠) ونقل عن ابن حزم قوله: إسناده صحيح، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند من أسباب النزول (٤٥): رجاله رجال الصحيح إلا عمرو بن أبي حكيم والزبرقان وهما ثقتان، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٥/ ٤٧١): إسناده صحيح.

وعن سعيد بن المسيب؛ قال: كنت مع قوم اختلفوا في الصلاة الوسطى، وأنا أصغر القوم؛ فبعثوني إلى زيد بن ثابت؛ لأسأله عن صلاة الوسطى، قال: فأتيته؛ فسألته، فقال: كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهاجرة، والناس في قائلتهم وأسواقهم، فلم يكن يصلي وراء رسول الله إلا الصف والصف؛ فأنزل الله: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢٣٨)} الآية؛ فقال رسول الله: "لينتهين أقوام أو لأحرقن بيوتهم".

أخرجه النسائي في "السنن الكبرى" (١/ ٢٢٠ - ٢٢١/ ٣٦٠)، والطبراني في "المعجم الكبير" (٥/ ١٢١/ ٤٨٠٨) من طريق عثمان الغطفاني أخبرني ابن أبي ذئب عن الزهري عن سعيد به.

وفيه عثمان الغطفاني؛ قال الحافظ في "التقريب" (٢/ ١٢): "صدوق ربما وهم"،

=

=

وقد وهم في هذا الحديث؛ فقد رواه جمع عن ابن أبي ذئب؛ لكن قالوا فيه: عن الزبرقان: أن رهطًا من قريش مرّ بهم زيد بن ثابت... الخ. أخرجه النسائي في "الكبرى" (١/ ٢١٨ - ٢١٩/ ٣٥٤)، وأحمد (٥/ ٢٠٦)، والبخاري في "التاريخ الكبير" (٣/ ٤٣٤)، والطبري في "جامع البيان" (٢/ ٥٦٢ - ٥٦٣)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" (١/ ١٦٧)، وأحمد بن منيع والهيثم بن كليب في "مسنديهما" -ومن طريقهما الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (٤/ ٩٧ - ٩٨/ ١٣١٠ و ١٣١١) -.

قال النسائي: "هذا خطأ -يعني: رواية ابن المسيب-، والصواب: ابن أبي ذئب عن الزبرقان بن عمرو عن زيد بن ثابت وأسامة بن زيد" ا. هـ.

وهو كما قال، والحديث ضعيف؛ لانقطاعه؛ فإن الزبرقان لم يسمع من أسامة وزيد؛ كما قال الضياء المقدسي والحافظ المنذري والإمام المزي رحمهم الله جميعًا-.

وعن مجاهد؛ قال: كانوا يتكلمون في الصلاة؛ حتى نزلت هذه الآية: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}؛ فالقنوت: السكوت، والقنوت: الطاعة. (وفي رواية: فقطعوا الكلام).

أخرجه الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (١/ ١٧١)، وابن جرير في "جامع البيان" (٢/ ٣٥٥) من طريق الثوري عن منصور عن مجاهد به. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وعن محمد بن كعب؛ قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة والناس يتكلمون في الصلاة في حوائجهم؛ كما يتكلم أهل الكتاب في الصلاة في حوائجهم؛ حتى نزلت هذه الآية {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ٩٢٢ رقم ٤٠٧): أخبرنا أبو معشر عن محمد به.

=

=

وسنده ضعيف؛ فيه علتان: الأولى: الإرسال. والثانية: ضعف أبي معشر.

* قوله تعالى: {حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ} [البقرة: ٢٣٨]، أي: " واظبوا أيها المؤمنون وداوموا على أداء الصلوات في أوقاتها".

قال مسروق: "المحافظة عليها: المحافظة على وقتها، وعدم السهو عنها".

قال الطبري: " واظبوا على الصلوات المكتوبات في أوقاتهن، وتعاهدوهن والزَمُوهن".

قال البغوي: " أي واظبوا وداوموا على الصلوات المكتوبات بمواقيتها وحدودها وإتمام أركانها".

قال القاسمي: أي"داوموا على أدائها لأوقاتها مع رعاية فرائضها وسننها من غير إخلال بشيء منها".

وفي معنى (المحافظة) في قوله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ} [البقرة: ٢٣٨]، قولان:

أحدهما: ذكرها.

والثاني: تعجيلها.

قال أبو حيان: الألف واللام فيها للعهد، وهي: الصلوات الخمس. قالوا: وكل صلاة في القرآن مقرونة بالمحافظة، فالمراد بها الصلوات الخمس.

وقد مدح الله المحافظين عليها بقوله (والذين هم على صلاتهم يحافظون).

وقال ﷺ (... من حافظ عليها، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة).

وقال ﷺ (من حافظ عليهن كن له نورا ونجاة وبرهانا يوم القيامة).

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال (سألت رسول الله ﷺ، أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة على وقتها، قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قال: حدثني بهن رسول الله ﷺ، ولو استزدته لزادني). متفق

=

=

عليه.

قوله تعالى: {وَالصَّلاةِ الْوُسْطى} [البقرة: ٢٣٨]، أي: "وخاصة صلاة الوسطى".

قال البيضاوي: " أي الوسطى بينها، أو الفضلى منها خصوصًا وهي صلاة العصر".

وقد اختلف العلماء في بالمراد بالصلاة الوسطى على أقوال كثيرة، وهي نحو من عشرين قولا، وقد صنف فيه بعض المتأخرين تصنيفا في جمعها؛ ومنها القوي، ومنها الضعيف، ومنها ما لا يلتفت إليه؛ وإنما قال به واحد ولم يتابع عليه؛ فقيل: إنها صلاة العصر والفجر والظهر والمغرب والعشاء والجمعة والوتر والخوف والعيدين والضحا، ومنهم من قال: هي صلاتان، وقيل: أكثر، وقيل: إنها أبهمت، وقيل غير ذلك.

ومن هذه الأقوال:

أحدها: أنها صلاة العصر، وهو قول عليّ، وابن عباس، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وإبراهيم، والحسن، وزر بن حبيش، وقتادة، والضحاك، وأبي أيوب، وعائشة، وأم سلمة، وحفصة.

وهذا القول هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، وقول أحمد، والذي صار إليه معظم الشافعية لصحة الحديث فيه.

قال الترمذي: "هو قول أكثر علماء الصحابة".

قال الماوردي: "هو قول جمهور التابعين".

قال ابن عبد البر: "هو قول أكثر أهل الأثر".

قال ابن حجر: " وبه قال من المالكية: ابن حبيب وابن العربي وابن عطية، ويؤيده أيضًا ما روى مسلم عن البراء بن عازب: "نزل: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وصلاة العصر}، فقرأناها ما شاء الله، ثم نسخت فنزلت: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ

=

=
وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى} [البقرة: ٢٣٨]، فقال رجل: فهي إذن صلاة العصر، فقال: أخبرتك كيف نزلت".

القول الثاني: أنها صلاة الظهر، وهو قول زيد بن ثابت، وأبي سعيد الخدري، وابن عمر، وحفصة.

القول الثالث: أنها صلاة المغرب، لأنها ليست بأقلها ولا بأكثرها ولا تقصر في السفر، وأن رسول الله (ﷺ) لم يؤخرها عن وقتها ولم يعجلها. وهذا قول قبيصة بن ذؤيب.

القول الرابع: أنها صلاة الصبح، وهو قول أنس بن مالك، وأبي موسى الأشعري، وأبي أمامة، وجابر بن عبد الله، وأبي العالية، وعبيد بن عمير، مجاهد، وعطاء، عكرمة، والربيع، وهو احد قولي ابن عباس، وابن عمر.

واحتجوا بأنه " لا صلاة مكتوبة من الصلوات الخمس فيها قنوت سوى صلاة الصبح، فعلم بذلك أنها هي دون غيرها".

القول الخامس: أنها إحدى الصلوات الخمس ولا تعرف بعينها، ليكون أبعث لهم على المحافظة على جميعها، وهذا قول نافع، وابن المسيب، والربيع ابن خثيم.

القول السادس: أن الصلاة الوسطى: صلاة الجمعة خاصة.

القول السابع: أن الصلاة الوسطى صلاة الجماعة من جميع الصلوات.

القول الثامن: صلاة الجمعة؛ لأنها خصت بالجمع لها والخطبة فيها وجعلت عيدا.

القول التاسع: أنها الصلوات الخمس بجملتها؛ والمعنى: حافظوا عليهن كلهن، لأن قوله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ}؛ يعم الفرض والنفل ثم خص الفرض بالذكر. وهو قول عبدالله في رواية ونافع عنه.

قلت: وجل هذه الأقوال ضعيفة لا يعول عليها، لعدم وجود النص الصحيح الذي
=

=

يسندها، وأقواها القول الأول: أنها العصر، وهو قول الجمهور.

ويدل على ذلك ما يلي:

حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق: (حبسونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس ملأ الله قبورهم وبيوتهم أو أجوافهم نارًا) رواه البخاري ومسلم.

وفي رواية لمسلم عن علي رضي الله عنه قال: (لما كان يوم الأحزاب قال رسول الله: ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارًا كما حبسونا وشغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس).

وفي رواية أخرى لمسلم: (شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارًا ثم صلاها بين العشائين بين المغرب والعشاء).

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (حبس المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت فقال رسول الله: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارًا أو قال: حشا الله أجوافهم وقبورهم نارًا) رواه مسلم.

وروى الترمذي بإسناده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الوسطى صلاة العصر) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وصححه العلامة الألباني في المشكاة (٦٣٤).

وروى الترمذي أيضًا عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (صلاة الوسطى صلاة العصر). وقال الترمذي: [وفي الباب عن علي وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة وحفصة وأبي هريرة وأبي هاشم بن عتبة، قال أبو عيسى - الترمذي - قال محمد - هو البخاري - قال علي بن عبد الله حديث الحسن عن سمرة بن جندب حديث صحيح وقد سمع منه.

=

=

وقال أبو عيسى الترمذي: (حديث سمرة في صلاة الوسطى حديث حسن وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم) الترمذي مع تحفة الأحوذي ١/ ٤٥٦.

وعن علي رضي الله عنه قال كنا نراها الفجر فقال رسول الله ﷺ هي صلاة العصر يعني صلاة الوسطى. رواه أحمد وصححه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند.

وعن عبيدة السلماني قال كنا نرى أن صلاة الوسطى صلاة الصبح قال فحدثنا علي رضي الله عنه أنهم يوم الأحزاب اقتتلوا وحبسونا عن صلاة العصر فقال النبي ﷺ اللهم املأ قبورهم نارا أو املأ بطونهم نارا كما حبسونا عن صلاة الوسطى قال فعرفنا يومئذ أن صلاة الوسطى صلاة العصر. رواه أحمد، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم.

وعن البراء بن عازب قال نزلت هذه الآية (حافظوا على الصلوات وصلاة العصر) فقرأناها ما شاء الله أن نقرأها ثم نسخها الله فنزلت (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) فقال رجل كان جالسًا عند شقيق له: هي إذن صلاة العصر فقال البراء: قد أخبرتك كيف نزلت وكيف نسخها الله تعالى والله أعلم. رواه مسلم. وغير ذلك من الأدلة.

وقد اختار هذا القول جماعة من أهل العلم. قال الإمام النووي: [اختلف العلماء من الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم في الصلاة الوسطى المذكورة في القرآن فقال جماعة: هي العصر ممن نقل هذا عنه علي بن أبي طالب وابن مسعود وأبو أيوب وابن عمر وابن عباس وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وعبيدة السلماني والحسن البصري وإبراهيم النخعي وقتادة والضحاك والكلبي ومقاتل وأبو حنيفة وأحمد وداود وابن المنذر وغيرهم رضي الله عنهم. قال الترمذي: هو قول أكثر العلماء من الصحابة فمن بعدهم رضي الله عنهم. وقال الماوردي من أصحابنا: هذا مذهب الشافعي

=

=

رحمه الله لصحة الأحاديث فيه، قال وإنما نص على أنها الصبح لأنه لم تبلغه الأحاديث الصحيحة في العصر ومذهبه اتباع الحديث] شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٢٦٨.

وقال ابن قدامة المقدسي: [وصلاة العصر هي الصلاة الوسطى في قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم منهم علي بن أبي طالب وأبو هريرة وأبو أيوب وأبو سعيد وعبيدة السلماني والحسن والضحاك وأبو حنيفة وأصحابه] المغني ١/ ٢٧٤

وقال المرداوي: [قوله عن العصر وهي الوسطى هو المذهب نص عليه الإمام أحمد وقطع به الأصحاب ولا أعلم عنه خلافًا ولا فيه خلافًا] الإنصاف ١/ ٤٣٢.

وقد عدد الحافظ ابن حجر أقوال العلماء في المسألة وأوصلها إلى عشرين قولًا وذكر القول الثالث أنها العصر فقال: [قول علي بن أبي طالب فقد روى الترمذي والنسائي من طريق زر بن حبيش قال: قلنا لعبيدة سل عليًا عن الصلاة الوسطى فسأله فقال: كنا نرى أنها الصبح حتى سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم الأحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر... انتهى، وهذه الرواية تدفع دعوى من زعم أن قوله صلاة العصر مدرج من تفسير بعض الرواة وهي نص في أن كونها العصر من كلام النبي ﷺ وأن شبهة من قال إنها الصبح قوية لكن كونها العصر هو المعتمد وبه قال ابن مسعود وأبو هريرة وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة وقول أحمد والذي صار إليه معظم الشافعية لصحة الحديث فيه، قال الترمذي هو قول أكثر علماء الصحابة. وقال الماوردي هو قول جمهور التابعين وقال ابن عبد البر هو قول أكثر أهل الأثر وبه قال من المالكية ابن حبيب وابن العربي وابن عطية ويؤيده أيضًا ما روى مسلم عن البراء بن عازب قال نزل حافظوا على الصلوات

=

=

وصلاة العصر فقرأناها ما شاء الله ثم نسخت فنزلت حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فقال رجل فهي إذن صلاة العصر. فقال أخبرتك كيف نزلت] فتح الباري ٩/ ٢٦٢.

ثم قال الحافظ: [وأقوى شبهة لمن زعم أنها غير العصر مع صحة الحديث حديث البراء الذي ذكرته عند مسلم فإنه يشعر بأنها أبهمت بعدما عينت كذا قاله القرطبي قال: وصار إلى أنها أبهمت جماعة من العلماء المتأخرين قال وهو الصحيح لتعارض الأدلة وعسر الترجيح. - قال الحافظ - وفي دعوى أنها أبهمت ثم عينت من حديث البراء نظر بل فيه أنها عينت ثم وصفت ولهذا قال الرجل فهي إذن العصر ولم ينكر عليه البراء. نعم جواب البراء يشعر بالتوقف لما نظر فيه من الاحتمال وهذا لا يدفع التصريح بها في حديث علي.

ومن حجتهم أيضًا ما روى مسلم وأحمد من طريق أبي يونس عن عائشة أنها أمرته أن يكتب لها مصحفًا فلما بلغت حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى قال فأملت علي وصلاة العصر قالت سمعتها من رسول الله ﷺ. وروى مالك عن عمرو بن رافع قال: قال كنت أكتب مصحفًا لحفصة فقالت إذا بلغت هذه الآية فآذني فأملت عليَّ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر....

ثم ذكر الحافظ عدة روايات لهذا الحديث ثم قال: فتمسك قوم بأن العطف يقتضي المغايرة فتكون صلاة العصر غير الوسطى. وأجيب بأن حديث علي ومن وافقه أصح إسنادًا وأصرح وبأن حديث عائشة قد عورض برواية عروة أنه كان في مصحفها وهي العصر فيحتمل أن تكون الواو زائدة ويؤيده ما رواه أبو عبيد بإسناد صحيح عن أبي ابن كعب أنه كان يقرؤها حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر بغير واو أو هي عاطفة لكن عطف صفة لا عطف ذات وبأن قوله والصلاة الوسطى والعصر لم يقرأ بها أحد ولعل أصل ذلك ما في حديث

=

=

البراء أنها نزلت أولًا والعصر ثم نزلت ثانيًا بدلها والصلاة الوسطى فجمع الراوي بينهما ومع وجود الاحتمال لا ينهض الاستدلال فكيف يكون مقدمًا على النص الصريح بأنها صلاة العصر؟

قال شيخ شيوخنا الحافظ صلاح الدين العلائي: حاصل أدلة من قال إنها غير العصر يرجع إلى ثلاثة أنواع: أحدها تنصيص بعض الصحابة وهو معارض بمثله ممن قال منهم إنها العصر ويترجح قول العصر بالنص الصريح المرفوع وإذا اختلف الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة على غيره فتبقى حجة المرفوع قائمة.

ثانيها معارضة المرفوع بورود التأكيد على فعل غيرها كالحث على المواظبة على الصبح والعشاء... وهو معارض بما هو أقوى منه وهو الوعيد الشديد الوارد في ترك صلاة العصر...

ثالثها ما جاء عن عائشة وحفصة من قراءة حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر فإن العطف يقتضي المغايرة وهذا يرد عليه إثبات القرآن بخبر الآحاد وهو ممتنع وكونه ينزل منزلة خبر الواحد مختلف فيه. سلمنا لكن لا يصلح معارضًا للمنصوص صريحا وأيضًا فليس العطف صريحًا في اقتضاء المغايرة لوروده في نسق الصفات كقوله تعالى: (الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ)] فتح الباري ٩/ ٢٦٣ - ٢٦٤.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: [فقد ثبت بالنصوص الصحيحة عن النبي ﷺ أن الصلاة الوسطى هي العصر وهذا أمر لا يشك فيه من عرف الأحاديث المأثورة ولهذا اتفق على ذلك علماء الحديث وغيرهم وإن كان للصحابة والعلماء في ذلك مقالات متعددة فإنهم تكلموا بحسب اجتهادهم] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٣/ ١٠٦.

وقد رجح هذا القول الإمام ابن دقيق العيد وقال هذا هو القول الصحيح في

=

=

المسألة كما في إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام ١/ ١٧١.

وقال الشوكاني: [وهو المذهب الحق الذي يتعين المصير إليه ولا يرتاب في صحته من أنصف من نفسه واطرح التقليد والعصبية وجوَّد النظر إلى الأدلة] نيل الأوطار ١/ ٢٦٤

وخلاصة الأمر أن ما قاله المصنف قول ضعيف ليس معه دليل كما أنه مخالف للأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في المسألة.

وفي تسميتها بالوسطى ثلاثة أوجه:

أحدها: لأنها أوسط الصلوات الخمس محلًا، لأنها بين صلاتي ليل وصلاتي نهار.

والثاني: لأنها أوسط الصلاة عددًا، لأن أكثرهن أربع وأقلهن ركعتان.

والثالث: لأنها أفضل الصلوات ووسط الشيء ووسطاه أفضله، وتكون الوُسْطَى بمعنى الفُضْلَى.

قال ابن حجر: "و (الأوسط): الأعدل من كل شيء، وليس المراد به التوسط بين الشيئين؛ لأن فُعلى معناها: التفضيل، ولا ينبني للتفضيل إلا ما يقبل الزيادة والنقص، والوسط: بمعنى الخيار، والعدل يقبلهما؛ بخلاف المتوسط فلا يقبلهما؛ فلا ينبني منه أفعل تفضيل.

فضل صلاة الفجر والعصر.

أولا: أن المحافظة عليهما من أسباب دخول الجنة.

لقوله ﷺ (من صلى البردين دخل الجنة) متفق عليه.

ثانيا: سبب للنجاة من النار.

قال ﷺ: (لن يلج النار أحد صلى قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) يعني الفجر والعصر.

ثالثا: الملائكة يجتمعون في هاتين الصلاتين.

=

=

قال ﷺ: (يتعاقبون عليكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم الله وهو أعلم بهم، كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون). متفق عليه

رابعا: سبب لرؤية الله في الآخرة.

قال ﷺ: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا). متفق عليه

وقد جاء الترهيب في التهاون بصلاة العصر وتركها:

قال ﷺ (من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله) رواه البخاري.

وقال ﷺ (الذي تفوته صلاة العصر فكأنما وتر أهله) متفق عليه.

قوله تعالى: {{وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ} [البقرة: ٢٣٨]، أي "قوموا لله في صلاتكم خاشعين".

قال السعدي: ": ذليلين خاشعين، ففيه الأمر بالقيام والقنوت والنهي عن الكلام، والأمر بالخشوع، هذا مع الأمن والطمأنينة".

وقد تعددت عبارات أهل التفسير في معنى (القنوت) في قوله تعالى: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} [البقرة: ٢٣٨]، على أقوال:

أحدها: يعني مطيعين، قاله ابن عباس، ومجاهد، والحسن والشعبي، وجابر بن زيد، وعطاء، وسعيد بن جبير، وسعيد بن عبدالعزيز، والضحاك، وقتادة، وعطية، وعكرمة، ومقاتل بن حيان، وطاووس.

والثاني: ساكتين عما نهاكم الله أن تتكلموا به في صلاتكم، وهو قول ابن مسعود، وزيد بن أرقم، والسدي، وابن زيد.

=

=

والثالث: خاشعين، نهيأ عن العبث والتفلت، وهو قول مجاهد، والربيع بن أنس.
والرابع: داعين، وهو مروي عن ابن عباس.
والخامس: طول القيام في الصلاة، وهو قول مجاهد، أيضًا.
وإذا دققنا النظر في الأقوال السابقة نرى بأنه لا تعارض بينها، لأن أصل القنوت في اللغة الطاعة كما أفاد ذلك ابن فارس، وابن سيدة وابن منظور، وابن قتيبة، والطبري، والذي قال: "وأولى هذه الأقوال بالصواب في تأويل قوله: (وقُومُوا لِلَّهِ قانِتِين) قول من قال: تأويله: مطيعين، وذلك أن أصل القنوت الطاعة، وقد تكون الطاعة لله في الصلاة بالسكوت عما نهاه عنه من الكلام فيها... وقد تكون الطاعة فيها بالخشوع وخفض الجناح وإطالة القيام وبالدعاء لأن كل ذلك غير خارج من أحد معنيين: من أن يكون مما أُمِر به المصلي أو مما ندب إليه، والعبد بكل ذلك لله مطيع وهو لربه فيه قانت".
وقيل: إن أصل القنوت في اللغة الدوام على الشيء، وعليه يجوز أيضًا أن يسمى مديم الطاعة قانتًا، وكذلك من أطال القيام والقراءة والدعاء في الصلاة أو أطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلو القنوت.
قوله تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ} [البقرة: ٢٣٨]، " أي: فإذا كنتم في خوفٍ من عدوٍ أو غيره".
قال القرطبي: لما أمر الله تعالى بالقيام له في الصلاة بحال قنوت وهو الوقار والسكينة وهدوء الجوارح وهذا على الحالة الغالبة من الأمن والطمأنينة ذكر حالة الخوف الطارئة أحيانا، وبين أن هذه العبادة لا تسقط عن العبد في حال، ورخص لعبيده في الصلاة رجالا على الأقدام وركبانا على الخيل والإبل ونحوها، إيماء وإشارة بالرأس حيثما توجه؛ هذا قول العلماء، وهذه هي صلاة الفذ الذي قد ضايقه الخوف على نفسه في حال المسايفة أو من سبع يطلبه أو من عدو يتبعه أو

=

=

سيل يحمله، وبالجملة فكل أمر يخاف منه على روحه فهو مبيح ما تضمنته هذه الآية.

قال السعدي: " لم يذكر ما يخاف منه ليشمل الخوف من كافر وظالم وسبع، وغير ذلك من أنواع المخاوف، أي: إن خفتم بصلاتكم على تلك الصفة".

قوله تعالى: {فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا} [البقرة: ٢٣٨]، أي: " فصلوا ماشين على الأقدام أو راكبين على الدواب".

قال السعدي: " أي: ماشين على أقدامكم أو على الخيل والإبل وغيرها، ويلزم على ذلك أن يكونوا مستقبلي القبلة وغير مستقبليها، وفي هذا زيادة التأكيد على المحافظة على وقتها حيث أمر بذلك ولو مع الإخلال بكثير من الأركان والشروط، وأنه لا يجوز تأخيرها عن وقتها ولو في هذه الحالة الشديدة، فصلاتها على تلك الصورة أحسن وأفضل بل أوجب من صلاتها مطمئنا خارج الوقت".

قال القرطبي: " والرجال جمع راجل أو رجل من قولهم: رجل الإنسان يرجل رجلا إذا عدم المركوب ومشى على قدميه، فهو رجل وراجل ورجل - "بضم الجيم" وهي لغة أهل الحجاز".

واختلف في قدر صلاته على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها على عددها تُصَلَّى ركعتين. قاله إبراهيم، والزهري، والربيع، وهو قول الجمهور.

والثاني: أن تُصَلَّى ركعة واحدة إذا كان خائفًا. وهذا قول الحسن، والحكم، وقتادة، وحماد، وجابر.

والثالث: إن استطاع صلى ركعتين وإلا فواحدة. قاله قتادة، والحسن في أحد قوليهما.

واختلفوا في وجوب الإعادة عليه بعد أمنه، فذهب أهل الحجاز إلى سقوط

=

=

الإعادة عنه لعذره، وذهب أهل العراق إلى وجوب الإعادة عليه لأن مشيه فيها عمل ليس منها.

قوله تعالى: {فَإِذَا أَمِنتُم فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٣٩]، " أي: فإذا زال الخوف وجاء الأمن، فأقيموا الصلاة مستوفية لجميع الأركان كما أمركم الله وعلى الوجه الذي شرعه لكم".

قال مجاهد: "خرجتم من دار السفر إلى دار الإقامة".

قال مقاتل بن حيان: " فإذا أمنتم من العدو"، صلوا كما علمكم".

قال السعدي: " أي: زال الخوف عنكم، {فَاذْكُرُوا اللهَ}".

وذكر أهل العلم في قوله تعالى: {فَإِذَا أَمِنتُم فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٣٩]، تأويلان:

أحدهما: معناه فإذا أمنتم فصلّوا كما علّمكم.

قال ابن زيد: "فإذا أمنتم فصلوا الصلاة كما افترض الله عليكم - إذا جاء الخوف كانت لهم رخصة".

قال القرطبي: " أي ارجعوا إلى ما أمرتم به من إتمام الأركان".

قال الصابوني: " وهذه كقوله: {فَإِذَا اطمأننتم فَأَقِيمُوا الصلاة} [النساء: ١٠٣] والذكرُ في الآية يراد به الصلاة الكاملة المستوفية للأركان، قال الزمخشري: المعنى اذكروه بالعبادة كام أحسن إليكم بما علمكم من الشرائع وكيف تصلون في حال الخوف والأمن".

قال السعدي: " وهذا يشمل جميع أنواع الذكر ومنه الصلاة على كمالها وتمامها".

والثاني: يريد فاذكروه بالثناء عليه والحمد له، كما علمكم من أمر دينكم ما لم تكونوا تعلمون.

=

=

قال ابن عباس: " يعني: كما علمكم أن يصلي الراكب على دابته، والراجل على رجليه".

قال القرطبي: "وقيل: معناه اشكروه على هذه النعمة في تعليمكم هذه الصلاة التي وقع بها الإجزاء؛ ولم تفتكم صلاة من الصلوات وهو الذي لم تكونوا تعلمونه".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيتين: وجوب القيام في الصلاة؛ ويستثني من ذلك:

أ- صلاة النافلة؛ لدلالة السنة على جوازها من قاعد؛ هذا إذا جعلنا قوله تعالى: {الصلوات} عامة؛ وأما إذا جعلناها خاصة بالفرائض فلا استثناء.

ب- ويستثني أيضًا الخائف، مثل أن يصلي خلف الجدار إن قام علم به عدوه فمال عليه؛ وإن صلى جالسًا سَلِم.

ج- ويستثني أيضًا العاجز؛ لقوله تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم} [التغابن: ١٦].

د- ويستثني أيضًا المأموم القادر على القيام إذا صلى إمامه العاجز عنه قاعدًا من أول صلاته؛ لقول النبي ﷺ في الإمام: «إذا صلى جالسًا فصلوا جلوسًا أجمعون»؛ أما إذا طرأ عليه العجز في أثناء الصلاة فإن المأمومين يتمونها قيامًا؛ لقصة صلاة أبي بكر بالناس، حيث ابتدأ بهم الصلاة قائمًا؛ فلما حضر النبي ﷺ في أثناء الصلاة صلى جالسًا، وأتموا خلفه قيامًا.

ومنها: جواز الصلاة على الراحلة في حال الخوف؛ لقوله تعالى: {أو ركبانًا}؛ أما في حال الأمن فلا تجوز الصلاة على الراحلة إلا النافلة؛ إلا إذا تمكن من الإتيان بالصلاة على وجه التمام فإنه يجوز؛ ولهذا جوزنا الصلاة في السفينة، وفي القطار، وما أشبه ذلك؛ لأنه سيأتي بها على وجه التمام بخلاف الراحلة من بعير، وسيارة، وطائرة إلا أن يكون في الطائرة مكان متسع يتمكن فيه من الإتيان بالصلاة كاملة: فتصح؛ لكن إذا خاف الإنسان خروج الوقت يصلي على أي حال - ولو مضطجعًا

=

=

- في أيّ مكان. ا.هـ

* * مسألة: حكم الكلام في الصلاة: قوله تعالى: {وقوموا لله قانتين}؛ فسر القنوت على معان عدة، وكلها دالة بالصيغة أو اللزوم على الخشوع وأهميته.

وفي الآية: وجوب ترك الكلام في الصلاة إلا المشروع؛ ففي "الصحيحين"؛ عن زيد بن أرقم، قال: "كان الرجل يكلم صاحبه في عهد النبي ﷺ في الحاجة في الصلاة، حتى نزلت هذه الآية: {وقوموا لله قانتين}؛ فأمرنا بالسكوت".

والنهي عن الكلام في الصلاة كان بمكة قبل الهجرة، والآية مدنية أكدت الحكم وثبتته، وربما استدل به زيد على الحكم، وهذا لا ينافي ثبوته سابقا، وهذا يرد كثيرا في تفسير السلف؛ يستدلون بدليل نزل في مناسبة لاحقة على ما يشابهها من المناسبات السابقة، فيذكرون الدليل بما يفهم منه أنه سبب النزول فيها؛ فيظن أن السلف اختلفوا في سبب النزول.

وقد جاء عن ابن مسعود؛ قال: "كنا نسلم على النبي ﷺ قبل أن نهاجر إلى الحبشة، وهو في الصلاة، فيرد علينا، قال: فلما قدمنا، سلمت عليه، فلم يرد علي، فأخذني ما قرب وما بعد، فلما سلم، قال: (إني لم أرد عليك إلا أني كنت في الصلاة، وإن الله ﷻ يحدث من أمره ما يشاء، وإنه قد أحدث من أمره ألا يتكلم في الصلاة".

وفي "صحيح مسلم"؛ أنه ﷺ قال لمعاوية بن الحكم السلمي، حين تكلم في الصلاة: (إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس؛ إنما هو التسبيح، والتكبير، وقراءة القرآن).

وقد فسر القنوت بالطاعة؛ وهو مروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والشعبي ومجاهد وطاوس وغيرهم، والمراد بالطاعة: الإخلاص والتجرد له بالتعبد؛ ولذا قال: {لله}؛ أي: لا لغيره.

=

=

وهذا أعم وأوسع المعاني في تأويل القنوت، ويدخل فيه غيره من التفاسير الأخرى؛ كتفسير القنوت بالسكوت، وهو الإمساك عن الكلام فيها على ما تقدم؛ فالمنشغل في صلاته بالكلام مع الناس لم يتم قيامه لله، بل وقف ليحادث فلانا وفلانا؛ فالناس يلتقون في المساجد ما لا يلتقون في غيرها، فإذا انشغلوا بالكلام والمسامرة فيها، ما كان القيام لله، وإنما يلتقون ويتجاورون في الصلاة للحديث والكلام في الدنيا.

ومثل هذا من فسر القنوت بالخشوع والخضوع والرهبة؛ كمجاهد بن جبر وغيره.

* مراتب العجز عن أداء الصلاة عند العدو: الواجب التدرج في ذلك على مراتب:

الأولى: من استطاع أداءها جماعة أو جماعتين بإمام واحد أو إمامين؛ كما في صلاة الخوف، وجب عليه أن يصليها كذلك، وألا يدع الجماعة لعلة الغزو فقط، ولا يجازف ويغامر فيصلي جماعة في حال خوف وخطر، فيبيدهم العدو في موضع واحد.

الثانية: إذا شقت الصلاة جماعة أن يصليها، وهو يتمكن من أدائها تامة منفردا بقيام وركوع وسجود وخشوع، وجب عليه أن يؤديها بتلك الحال، ولا يجوز أداؤها ماشيا أو راكبا بلا حاجة.

الثالثة: عند العجز عن أدائها بهيئتها قياما وركوعا وسجودا، فيصليها راكبا وماشيا، ولا حرج؛ للآية، وبها استدل أحمد بن حنبل على ذلك.

وكان أحمد يجعل حكم الأسير كذلك، فإن خاف من أداء الصلاة وهو يسار به أو يمنع من الصلاة، أنه يومئ إيماء الظاهر الآية.

* ومن تعذر عليه استقبال القبلة، واحتاج لاستقبال العدو، أو حراسة ثغر يخشى أن يفاجأ معه، سقط عنه وجوب استقبال القبلة؛ وبهذا قال عامة السلف وأكثر الخلف، وقد روى نافع؛ أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف، وصفها، ثم

=

=

قال: "فإن كان خوف هو أشد من ذلك، صلوا رجالا قياما على أقدامهم أو ركبانا، مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها"؛ قال نافع: لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله ﷺ؛ رواه مالك والبخاري.

ويومئ الراجل والراكب إيماء حيث كان وجهه، ويكبر بلسانه مستحضرا بقلبه مواضع الصلاة.

وينسب لأبي حنيفة القول بعدم الترخص بترك القبلة بحال؛ وهو ضعيف.

وروي عنه ترك الصلاة وقت المواجهة بالمسايفة وشبهها، فلا تصلى عنده بحال إلا عند الطمأنينة؛ وهذا مخالف للدليل.

وقد يتعذر على المجاهد أداء الصلاة ولو ماشيا أو راكبا في وقت المواجهة التامة طول وقت الصلاة، فلا يجد قلبا يجمع معه عد الركعات وحضور النفس لتمييز مواضعها؛ فهذه حالة خاصة لها حكمها، ولصاحبها عذره.

وصح عن النبي ﷺ: أن صلاة الخوف ركعة؛ كما ثبت في "الصحيح"، عن مجاهد، عن ابن عباس؛ قال: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعا، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة".

وروي هذا عن زيد بن ثابت وجابر، وقال به إسحاق.

وقال قتادة والحسن: "تجزئ ركعة؛ إن شقت عليه الاثنتان".

وقال الشافعي ومالك والجمهور: صلاة الخوف كصلاة الأمن في عدد الركعات؛ إن كانت في الحضر، وجب أربع ركعات، وإن كانت في السفر، وجب ركعتان، وحملوا ما جاء في حديث ابن عباس على صلاة الخوف جماعة؛ يصلون مع الإمام ركعة، ويقضون الأخرى.

وروي عن بعض السلف: أن صلاة الراجل والراكب ركعتان في كل صلاة، ولو كانت المغرب أو رباعية كالعشاء والظهر والعصر؛ قال به الزهري والنخعي

=

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٤٠).

{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا} فَلْيُوصُوا {وَصِيَّة} وَفِي قِرَاءَة بِالرَّفْعِ أَيْ عَلَيْهِمْ {لِأَزْوَاجِهِمْ} وَلْيُعْطُوهُنَّ {مَتَاعًا} مَا يَتَمَتَّعْنَ بِهِ مِنْ النَّفَقَة وَالْكِسْوَة {إِلَى} تَمَام {الْحَوْل} حَال أَيْ غَيْر مُخْرِجَات مِنْ مَسْكَنهنَّ {فَإِنْ خَرَجْنَ} بِأَنْفُسِهِنَّ {فَلَا جُنَاح عَلَيْكُمْ} يَا أَوْلِيَاء الْمَيِّت {فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسهنَّ مِنْ مَعْرُوف} شَرْعًا كَالتَّزَيُّنِ وَتَرْك الْإِحْدَاد وَقَطْع النَّفَقَة عَنْهَا {وَاَللَّه عَزِيز} فِي مُلْكه {حَكِيم} فِي صُنْعه وَالْوَصِيَّة الْمَذْكُورَة مَنْسُوخَة بِآيَةِ الْمِيرَاث وَتَرَبُّص الْحَوْل بِآيَةِ أَرْبَعَة أَشْهُر وَعَشْرًا السَّابِقَة الْمُتَأَخِّرَة فِي النُّزُول وَالسُّكْنَى ثَابِتَة لَهَا عِنْد الشَّافِعِيّ رَحِمَهُ اللهُ.

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤١).

=

والربيع.

وصلاة الخوف جماعة لها صفتها، وتفصيلها يأتي في سورة النساء، بإذن الله.

وقوله تعالى: {فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون} بيان لوجوب أداء الصلاة حال الأمن، كما بينها الله لنبيه ﷺ.

وفي الآية: دلالة على جواز صلاة الخوف بكل ما يتحقق معه وصف الخوف الذي يعجز معه الإنسان عن أداء الصلاة كما شرعت ولو من غير عدو؛ كالخوف من سباع في فلاة تطارده، ونحو ذلك.

وإيجاب الصلاة حال الخوف، والتشديد فيها ولو راجلا أو راكبا - دليل على عظمها في حال الأمن والإقامة.

{وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاع} يُعْطِينَهُ {بِالْمَعْرُوفِ} بِقَدْرِ الْإِمْكَان {حَقًّا} نُصِبَ بِفِعْلِهِ الْمُقَدَّر {عَلَى الْمُتَّقِينَ} الله تَعَالَى كَرَّرَهُ لِيَعُمّ الْمَمْسُوسَة أَيْضًا إِذْ الْآيَة السَّابِقَة في غيرها.

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٢).

{كَذَلِكَ} كَمَا يُبَيِّن لَكُمْ مَا ذُكِرَ {يُبَيِّن الله لَكُمْ آيَاته لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} تَتَدَبَّرُونَ(١).

---

(١) ذكر سبب النزول.

قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: لما نزل قوله: {وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ} إلى قوله: {حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ}؛ قال رجل من المسلمين: إن أحسنت؛ فعلت، وإن لم أرد ذلك؛ لم أفعل؛ فأنزل الله: {وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ} الآية.

ذكره الواحدي في الوسيط (١/ ٣٥٤) معلقًا. وذكره ابن كثير في "تفسير القرآن العظيم" (١/ ٣٠٥) وقال: قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: لما نزل (فذكره). وعبد الرحمن بن زيد متروك.

* قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٤٠)} [البقرة: ٢٤٠]

اختلف السلف ومن تبعهم من المفسرين في هذه الآية هل هي محكمة أو منسوخة:

القول الأول: يرى الجمهور بأن الآية منسوخة.

فالناسخ هو قوله ﷻ: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [البقرة: ٢٣٤]، حيث عدة المتوفى عنها زوجها فيها: أربعة أشهر وعشرًا، والمنسوخ هذه الآية حيث عدة المتوفى عنها زوجها فيها: حولًا =

=

كاملًا.

وقد روى البخاري عن ابن أبي مليكة، قال ابن الزبير: قلت لعثمان بن عفان (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها -أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئا منه من مكانه.

ومعنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان: إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء رسمها مع زوال حكمها، وبقاء رسمها بعد التي نسختها يوهم بقاء حكمها؟ فأجابه أمير المؤمنين بأن هذا أمر توقيفي، وأنا وجدتها مثبتة في المصحف كذلك بعدها فأثبتها حيث وجدتها.

قال القرطبي: ذهب جماعة من المفسرين في تأويل هذه الآية أن المتوفى عنها زوجها كانت تجلس في بيت المتوفى عنها حولا، وينفق عليها من ماله ما لم تخرج من المنزل؛ فإن خرجت لم يكن على الورثة جناح في قطع النفقة عنها؛ ثم نسخ الحول بالأربعة الأشهر والعشر، ونسخت النفقة بالربع والثمن في سورة " النساء" قاله ابن عباس وقتادة والضحاك وابن زيد والربيع. وفي السكنى خلاف للعلماء.

القول الثاني: ذهب بعض أهل العلم إلى أن الآية محكمة غير منسوخة، ومنهم: ابن عباس، والضحاك، ومجاهد، وعطاء، وابن زيد، وابن كثير، والسعدي، وابن عثيمين، وغيرهم.

والقول الثاني هو الأظهر، قال السعدي بعد ذكره القول بالنسخ: "وهذا القول لا دليل عليه، ومن تأمل الآيتين اتضح له أن القول الآخر في الآية هو الصواب، وأن الآية الأولى في وجوب التربص أربعة أشهر وعشرًا على وجه التحتيم على المرأة، وأما في هذه الآية فإنها وصية لأهل الميت أن يبقوا زوجة ميتهم عندهم حولًا كاملًا جبرًا لخاطرها وبرًا بميتهم، ولهذا قال: {وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ} أي: وصية من الله لأهل الميت أن يستوصوا بزوجته ويمتعوها ولا يخرجوها".

=

=

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ} [البقرة: ٢٤٠]، "أي: يقبضون من رجالكم".

قوله تعالى: {وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا} [البقرة: ٢٤٠]، أي: " ويتركون زوجاتهم"، بعد الموت.

قوله تعالى: {وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ} [البقرة: ٢٤٠]، أي: "كتب الله عليهم وصية" لأزواجهم.

قال ابن كثير: " أي: يوصيكم الله بهن وصية كقوله: {يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ} الآية [النساء: ١١]".

قال الزمخشري: " أن يوصوا قبل أن يحتضروا".

قال المراغي: " أي وصية من الله لأزواجهم".

قال ابن عثيمين: "أي عهدًا لأزواجهم؛ ولا تكون الوصية إلا في الأمر الذي له شأن، وبه اهتمام".

قال الرازي: القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا: الله تعالى ذكر الوفاة، ثم أمر بالوصية، فكيف يوصي المتوفى؟ وأجابوا عنه بأن المعنى: والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا، فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها، وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه، كأنه قيل: وصية من الله لأزواجهم، كقوله (يوصيكم الله في أولادكم) وإنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع.

وفي قوله تعالى: {وَصِيَّةً} [البقرة: ٢٤٠]، قراءتان:

الأولى: {وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ} بالنصب، وهي قراءة ابن عامر وأبي عمرو وحمزة، وحفص عن عاصم، بمعنى: فليوصوا وصية لأزواجهم، أو: عليهم أن يوصوا وصية لأزواجهم.

=

=

والثانية: {وَصِيَّةٌ لأَزْوَاجِهِمْ} بالرفع؛ قرأ بها ابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر والكسائي، ثم اختلفوا في وجه رفعهاعلى قولين:

أحدها: أنها رفعت بمعنى: كتبت عليهم الوصية، وواحتجوا في ذلك بأنها كذلك في قراءة عبد الله.

ومعنى الكلام على هذا الوجه: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا، كتبت عليهم وصية لأزواجهم - ثم ترك ذكر " كتبت "، ورفعت " الوصية " بذلك المعنى، وإن كان متروكا ذكره.

والثاني: أن (الوصية) مرفوعة بقوله: {لأزواجهم}، فتأول: لأزواجهم وصية.

والراجح هو القول الأول، وهو أن تكون (الوصية) إذا رفعت مرفوعة بمعنى: كتبت عليكم وصية لأزواجكم. "لأن العرب تضمر النكرات مرافعها قبلها إذا أضمرت، فإذا أظهرت بدأت به قبلها، فتقول: جاءني رجل اليوم، وإذا قالوا: رجل جاءني اليوم، لم يكادوا أن يقولونه إلا والرجل حاضر يشيرون إليه ب (هذا)، أو غائب قد علم المخبر عنه خبره، أو بحذف (هذا) وإضماره وإن حذفوه، لمعرفة السامع بمعنى المتكلم، كما قال الله تعالى ذكره: (سورة أنزلناها) [سورة النور: ١] و {بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ} [سورة التوبة: ١]، فكذلك ذلك في قوله: {وصية لأزواجهم}".

والصواب هو القراءة بالرفع {وَصِيَّةٌ}، وذلك "لدلالة ظاهر القرآن على أن مقام المتوفى عنها زوجها في بيت زوجها المتوفى حولا كاملا كان حقا لها قبل نزول قوله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [سورة البقرة: ٢٣٤]، وقبل نزول آية الميراث ولتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ بنحو الذي دل عليه الظاهر من ذلك، أوصى لهن أزواجهن بذلك قبل وفاتهن، أو لم يوصوا لهن به".

=

=

قوله تعالى: {مَّتَاعًا إِلَى الحول} [البقرة: ٢٤٠]، أي: " بأن تمتع أزواجهم بعدهم حولا كاملا، ينفق عليهن من تركته".

قال الزمخشري: " بأن تمتع أزواجهم بعدهم حولا كاملا، أى ينفق عليهنّ من تركته".

قال الشوكاني: "ن يمتعن بعدهم حولا كاملا بالنفقة والسكنى من تركتهم".

وقرأ أبىّ: متاع لأزواجهم متاعا. وروى عنه: فمتاع لأزواجهم. ومتاعا نصب بالوصية، إلا إذا أضمرت يوصون، فإنه نصب بالفعل، وعلى قراءة أبىّ متاعا نصب بمتاع، لأنه في معنى التمتيع كقولك: الحمد لله حمد الشاكرين، وأعجبنى ضرب لك زيدًا ضربا شديدًا. وغَيْرَ إِخْراجٍ مصدر مؤكد، كقولك: هذا القول غير ما تقول. أو بدل من متاعًا. أو حال من الأزواج، أى غير مخرجات.

قوله تعالى: {غَيْرَ إِخْرَاجٍ} [البقرة: ٢٤٠]، أي: " لهن ذلك المتاع وهن مقيمات في البيت غير مخرجات منه، ولا ممنوعات من السكنى فيه".

قال ابن عثيمين: "أي: من الورثة الذين يرثون المال بعد الزوج؛ ومنه البيت الذي تسكن فيه الزوجة".

قال القرطبي: " معناه ليس لأولياء الميت ووارثي المنزل إخراجها".

قال الزمخشري: " ولا يخرجن من مساكنهن، وكان ذلك في أول الإسلام، ثم نسخت المدة بقوله: {أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} وقيل: نسخ ما زاد منه على هذا المقدار، ونسخت النفقة بالإرث الذي هو الربع والثمن. واختلف في السكنى، فعند أبى حنيفة وأصحابه: لا سكنى لهن فِيما فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ من التزين والتعرض للخطاب مِنْ مَعْرُوفٍ مما ليس بمنكر شرعًا. فإن قلت: كيف نسخت الآية المتقدمة المتأخرة؟ قلت: قد تكون الآية متقدّمة في التلاوة وهي متأخرة في التنزيل، كقوله تعالى: {سَيَقُولُ السُّفَهاءُ} مع قوله: {قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي

=

=

السَّماءِ}".

قال المراغي: " وهذا الأمر أمر ندب واستحسان لا أمر وجوب وإلزام تهاون فيه الناس كما تهاونوا فى كثير من المندوبات".

واختلف في نصب قوله {غَيْرَ} على أربعة أقوال:

الأول: نصب على المصدر، كأنه قال لا إخراجا. قاله الأخفش.

الثاني: وقيل: نصب، لأنه صفة المتاع.

الثالث: وقيل: نصب على الحال من الموصين، أي: متعوهن غير مخرجات.

الرابع: وقيل: بنزع الخافض، أي من غير إخراج. قاله الفراء.

قوله تعالى: {فَإِنْ خَرَجْنَ} [البقرة: ٢٤٠]، "أي: فإن خرج الزوجات مختارات راضيات قبل انقضاء السنة".

قال الشوكاني: "يعني: باختيارهن قبل الحول".

قوله تعالى: {فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ} [البقرة: ٢٤٠]، أي: " أي لا حرج على الولي والحاكم وغيرهما".

قال الصابوني: " فلا إِثم عليكم يا أولياء الميت".

قوله تعالى: {فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ} [البقرة: ٢٤٠]، أي: "في تركهن أن يفعلن ما لا ينكره الشرع، كالتزين والتطيب والتعرض للخُطّاب".

قال الشوكاني: " من التعرض للخطاب والتزين لهم".

قال السعدي: " أي: من مراجعة الزينة والطيب ونحو ذلك".

واختلف في تفسير قوله تعالى: {مِنْ مَعْرُوفٍ} [البقرة: ٢٤٠]، على أربعة أقوال:

الأول: أي بما هو معروف في الشرع غير منكر.

قال الشوكاني: "وفيه دليل على أن النساء كن مخيرات في سكنى الحول وليس ذلك بحتم عليهن".

=

=

قال القرطبي: {فَإِنْ خَرَجْنَ}" الآية: " أي لا حرج على أحد ولِيٍّ أو حاكم أو غيره؛ لأنه لا يجب عليها المقام في بيت زوجها حولا".

الثاني: وقيل المعنى لا جناح عليكم في قطع النفقة عنهن.

ضعّفه الشوكاني، "لأن متعلق الجناح هو مذكور في الآية بقوله {فيما فعلن}".

الثالث: وقيل: "لا جناح عليهن في التشوف إلى الأزواج، إذ قد انقطعت عنهن مراقبتكم أيها الورثة، ثم عليها ألا تتزوج قبل انقضاء العدة بالحول".

الرابع: وقيل: "لا جناح في تزويجهن بعد انقضاء العدة. لأنه قال "من معروف" وهو ما يوافق الشرع".

قوله تعالى: {وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: ٢٤٠]، أي "والله عزيز غالب على أمره يعاقب من خالفه، حكيم يراعى فى أحكامه مصالح عباده".

قال الصابوني: "أي: هو سبحانه غالبٌ في ملكه حكيم في صنعه".

قال ابن عثيمين: " أي: ذو عزة، وحُكم، وحِكمة".

قال القرطبي: " {والله عزيز} صفة تقتضي الوعيد بالنسبة لمن خالف الحد في هذه النازلة، فأخرج المرأة وهي لا تريد الخروج. {حَكِيمٌ} أي محكم لما يريد من أمور عباده".

وهذه العزة مستلزمة للوحدانية، إذا الشركة تنقص العزة، ومستلزمة لصفات الكمال، لأن الشركة تنافي كمال العزة، ومستلزمة لنفي أضدادها، ومستلزمة لنفي مماثلة أضدادها له في شيء منها.

قال المراغي: " ومن عزته وقدرته أن يحوّل الأمم من عادات ضارة، إلى عادات نافعة تقتضيها المصلحة، كتحويل العرب من عادتهم في العدة والحداد، إذ كانوا يجعلون المرأة أسيرة ذليلة مقهورة في عقر دارها سنة كاملة - إلى ما هو خير من ذلك وهو إكرامها في بيت زوجها بين أهله، وعدم الحجر على حريتها إذا أرادت

=

=

الخروج منه ما دامت في حظيرة الشرع وآدابه".

قال الشيخ ابن عثيمين: "والخطاب لعموم الأمة؛ وليس خاصًا بالصحابة رضي الله عنهم ؛ لأن القرآن نزل للجميع إلى يوم القيامة؛ فالخطاب الموجود فيه عام لكل الأمة؛ إلا إذا دل دليل على الخصوصية، كما في قوله تعالى: {لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلًّا وعد الله الحسنى} [الحديد: ١٠]".

قوله تعالى: {وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: ٢٤١]، " أي واجبٌ على الأزواج أن يُمتِّعوا المطلقات بقدر استطاعتهم جبرًا لوحشة الفراق".

سبق في الآية (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن) أن فيها دليلا على وجوب المتعة على المطلقة إذا لم يدخل بها ولم يفرض لها.

وذهب بعض العلماء إلى أن المتعة واجبة لكل مطلقة، سواء طلقت قبل الدخول أم بعده، وسواء فرض لها صداق أم لم يفرض.

وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وجماعة من أهل العلم.

لقوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) ولفظ المطلقات عام، وأكد ذلك بقوله (حقا).

وذهب بعض العلماء إلى أن المتعة مستحبة لكل مطلقة.

لقوله تعالى (... حقا على المتقين) (... حقا على المحسنين) قالوا: ولو كانت واجبة لما خص بها المحسنون والمتقون، بل كانت حقا على كل أحد.

قال الشنقيطي: وهذا" يقتضي وجوب المتعة في الجملة خلافا لمالك ومن وافقه في عدم وجوب المتعة أصلا واستدل بعض المالكية على عدم وجوب المتعة بأن الله تعالى قال: {حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ} [البقرة: ٢٣٦]، وقال: {حَقًّا عَلَى

=

=

الْمُتَّقِينَ} قالوا: فلو كانت واجبة لكانت حقا على كل أحد وبأنها لو كانت واجبة لعين فيها القدر الواجب... وهذا الاستدلال على عدم وجوبها لا ينهض فيما يظهر؛ لأن قوله: {حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ} و {حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}، تأكيد للوجوب وليس لأحد أن يقول لست متقيا مثلا؛ لوجوب التقوى على جميع الناس".

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس، قوله: " {وللمطلقات متاع بالمعروف}، وهي المطلقة التي يطلقها بل أن يمسها، ولم يسم لها صداقا، فأمر الله أن يمتعها على قدر عسره ويسره، فأما التي سمى لها الصداق فلها نصف الصداق".

وقد اختلف أهل التفسير في المعنية بهذه الآية من المطلقات على أقوال:

الأول: قيل هي المتعة وأنها واجبة لكل مطلقة، وهو قول عن الشافعي، رحمه الله، وإليه ذهب سعيد بن جبير، والزهري، وأبو العالية، وأحد قولي عطاء، واختاره ابن جرير.

قال ابن عثيمين: " وقوله تعالى: {وللمطلقات} من ألفاظ العموم؛ لأن «أل» فيها اسم موصول؛ فيشمل كل المطلقات بدون استثناء؛ وهن من فارقهن أزواجهن؛ وسمي طلاقًا؛ لأن الزوجة قبله في قيد النكاح؛ ولهذا قال النبي ﷺ: "اتقوا الله في النساء فإنهن عندكم عوان" أي: أسيرات؛ وقال تعالى عن امرأة العزيز: {وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ} [يوسف: ٢٥]؛ و {سَيِّدَهَا}: زوجها".

قال ابن كثير: " وقد استدل بهذه الآية من ذهب من العلماء إلى وجوب المتعة لكل مطلقة، سواء كانت مفوضة أو مفروضًا لها أو مطلقًا قبل المسيس أو مدخولا بها".

الثاني: وقيل إن هذه الآية خاصة بالثيبات اللواتي قد جومعن، لأنه قد تقدم قبل هذه الآية ذكر المتعة للواتي لم يدخل بهن الأزواج، وهذا قول عطاء ومجاهد.

الثالث: وقال آخرون: إنما نزلت هذه الآية، لأن الله تعالى ذكره لما أنزل قوله:

=

=

{وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ} [سورة البقرة: ٢٣٦]، قال رجل من المسلمين: فإنا لا نفعل إن لم نرد أن نحسن. فأنزل الله: {وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين}، فوجب ذلك عليهم. وبهذا فإن الآية نسخ محض، وهو قول ابن زيد.

وأخرج ابن أبي حام بسنده "عن سعيد بن المسيب قال: نسخت هذه الآية التي بعدها: {وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم}، نسخت {وللمطلقات متاع بالمعروف}".

وأخرج أيضا "عن عتاب بن خصيف، في قوله: {وللمطلقات متاع بالمعروف}، قال: كان ذلك قبل الفرائض".

الرابع: وقيل المراد بالمتعة هنا نفقة العدة.

قال الطبري: والصواب من القول في ذلك ما قاله سعيد بن جبير، من أن الله تعالى ذكره أنزلها دليلا لعباده على أن لكل مطلقة متعة، "لأن الله تعالى ذكره ذكر في سائر آي القرآن التي فيها ذكر متعة النساء، خصوصا من النساء، فبين في الآية التي قال فيها: {لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً} [سورة البقرة: ٢٣٦]، وفي قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ} [سورة الأحزاب: ٤٩]، ما لهن من المتعة إذا طلقن قبل المسيس، وبقوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ} [سورة الأحزاب: ٢٨]، حكم المدخول بهن، وبقي حكم الصبايا إذا طلقن بعد الابتناء بهن، وحكم الكوافر والإماء. فعم الله تعالى ذكره بقوله: " وللمطلقات متاع بالمعروف " ذكر جميعهن، وأخبر بأن لهن المتاع، كما خص المطلقات الموصوفات بصفاتهن في سائر آي القرآن، ولذلك كرر ذكر جميعهن في هذه الآية".

=

=

وقوله تعالى: {مَتَاعٌ} [البقرة: ٢٤١]، أي: " أي نفقة العدة".

والمتاع: هو "ما تتمتع به من لباس، وغيره".

قوله تعالى: {بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: ٢٤١]، يعني "بقدر الإمكان، جبرا لوحشة الفراق".

قال ابن عثيمين: "يعني: هذا المتاع مقيد بالمعروف - أي ما يعرفه الناس -؛ وهذا قد يكون مفسَّرًا بقوله تعالى: {وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعًا بالمعروف} [البقرة: ٢٣٦]، أي: المتاع على الموسر بقدر إيساره؛ وعلى المعسر بقدر إعساره".

قوله تعالى: {حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٢٤١]، أي: " وهذه المتعة حقٌّ لازم على المؤمنين المتقين لله".

قال المراغي: " والذي يفعل ذلك من أشرب قلبه تقوى الله والخوف من عقابه، فهو الذي يجود بالمال تطييبا للقلوب وإزالة للضغن".

قال الطبري: "فأما (المتقون)، فهم الذين اتقوا الله في أمره ونهيه وحدوده، فقاموا بها على ما كلفهم القيام بها خشية منهم له، ووجلا منهم من عقابه".

و(التقوى): هي القيام بطاعة الله على علم وبصيرة؛ وما أحسن ما قاله بعضهم: التقوى أن تعمل بطاعة الله على نور من الله ترجو ثواب الله، وأن تترك ما نهى الله على نور من الله تخشى عقاب الله.

روي "عن ابن عباس: {المتقين}، أي: الذين يحذرون من الله عقوبته وترك ما يعرفون من الهوى، ويرجون رحمته، بتصديق ما جاء منه".

وقوله تعالى: {حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} فأنه لا يعني أنه لا يجب على غير المتقين؛ ولكن تقييده بالمتقين من باب الإغراء، والحث على لزومه؛ ويفيد أن التزامه من تقوى الله ﷻ؛ وأن من لم يلتزمه فقد نقصت تقواه.

=

=

قال الماوردي: " وإنما خص المتقين بالذكر – وإن كان عامًا – تشريفًا لهم".

قال الشنقيطي: واستدل بعض المالكية على عدم وجوب المتعة بأن الله تعالى قال (حقا على المحسنين) (حقا على المتقين) قالوا: فلو كانت واجبة لكانت حقا على كل أحد، وبأنها لو كانت واجبة لعين فيها القدر الواجب.

قال مقيده – عفا الله عنه – هذا الاستدلال على عدم وجوبها لا ينهض فيما يظهر، لأن قوله (على المحسنين) و (على المتقين) تأكيد للوجوب وليس لأحد أن يقول لست متقيا مثلا، لوجوب التقوى على جميع الناس، قال القرطبي في تفسير قوله تعالى ومتعوهن الآية ما نصه: وقوله على المتقين تأكيد لإيجابها. لأن كل واحد يجب عليه أن يتقي الله في الإشراك به ومعاصيه وقد قال تعالى في القرآن (هدى للمتقين)، وقولهم لو كانت واجبة لعين القدر الواجب فيها، ظاهر السقوط. فنفقة الأزواج والأقارب واجبة ولم يعين فيها القدر اللازم، وذلك النوع من تحقيق المناط مجمع عليه في جميع الشرائع كما هو معلوم.

وقد أخرج ابن ابي حاتم بسنده عن "يعلي ابن حكيم، قال: سمعت رجلا سأل سعيد بن جبير عن المتعة، على كل أحد هي؟ قال: لا. قال: فعلى من؟ قال: على المتقين".

وعنه أيضا بسنده عن حسين بن حفص، قال: قال سفيان وإن طلقها وقد دخل بها، فسمى لها مهرا، فعليه المتعة ولا يجبر على ذلك، ولكن يقال له: متع إن كنت من المتقين، من غير أن يجبر عليه".

قوله تعالى: {كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ} [البقرة: ٢٤٢]، أي مثلَ ذلك البيان السابق يبين الله لكم آياته.

أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن "سعيد بن جبير، في قول الله: {كذلك} [البقرة: ٢٤٢]، يعني: هكذا يبين الله لكم آياته".

=

=

قال ابن عثيمين: " أي يبين الآيات لأجلكم حتى تتبين لكم، وتتضح".

قال القاسمي: "أي: مثل ذلك البيان الشافي يبين الله لكم، في جميع المواضع آياته الدالة على أحكامه".

قال الراغب: " نبه أنه كما بين لكم هذه الأحكام يبين لكم سائر الآيات العقلية والسمعية لتكونوا أقرب إلى استعادة العمل المكتسب".

ومعنى (البيان) التوضيح؛ أي "أن الله يوضحه حتى لا يبقى فيه خفاء".

و{آيَاتِهِ] [البقرة: ٢٤٢]، أي: "حدوده، وحلاله وحرامه والأحكام النافعة لكم".

و(الآيات): جمع آية؛ وهي العلامة المعينة لمدلولها؛ وتشمل الآيات الكونية والشرعية؛ فإن الله سبحانه وتعالى بيّن لنا من آياته الكونية والشرعية ما لا يبقى معه أدنى شبهة في أن هذه الآيات علامات واضحة على وجود الله ﷻ، وعلى ما له من حكمة، ورحمة، وقدرة.

وفي إعراب قوله {لَكُمْ} [البقرة: ٢٤٢]، وجهان:

الأول: يحتمل أن تكون اللام لتعدية الفعل: {يُبَيِّنُ}.

والثاني: ويحتمل أن تكون اللام للتعليل؛ أي يبين الآيات لأجلكم حتى تتبين لكم، وتتضح.

قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [البقرة: ٢٤٢]؛ "أي لتكونوا من ذوي العقول الرشيدة".

روي عن "عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، في قول الله: {يعقلون} [البقرة: ٢٤٢]، قال: يتفكرون".

قال السعدي: " لعلكم تعقلونها فتعرفونها وتعرفون المقصود منها، فإن من عرف ذلك أوجب له العمل بها".

قال الصابوني: "لتعقلوا ما فيها وتعملوا بموجبها".

=

=

قال القاسمي: "لكي تفهموا ما فيها وتعملوا بموجبها".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيات: أن الزوجة تبقى زوجيتها حتى بعد الموت؛ لقوله تعالى: {ويذرون أزواجًا}؛ ولا يقول قائل: إن المراد باعتبار ما كان؛ لأن هذا خلاف الأصل.

فإن قال قائل: فإذا كان الأمر كذلك فإنها لا تحل لأحد بعده؟

قلنا: هي مقيدة بمدة العدة؛ ويدل على ذلك أن المرأة إذا مات زوجها جاز أن تغسله؛ ولو كانت أحكام الزوجية منقطعة ما جاز لها أن تغسِّل زوجها.

٢- ومنها: أنه يشرع للزوج أن يوصي لزوجته أن تبقى في بيته، وينفق عليها من تركته لمدة حول كامل؛ هذا ما تفيده الآية؛ فهل هذا الحكم منسوخ، أو محكم؟ على قولين للعلماء؛ أحدهما: أنه منسوخ بقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} [البقرة: ٢٣٤]؛ ويؤيده ما في صحيح البخاري حينما سئل عثمان رضي الله عنه: لماذا أبقيت هذه الآية وهي منسوخة؛ ولماذا وضعتها بعد الآية الناسخة - وكان الأولى أن تكون المنسوخة قبل الآية الناسخة لمراعاة الترتيب؟ فأجاب عثمان رضي الله عنه بأنه لا يغير شيئًا من مكانه؛ وذلك لأن الترتيب بين الآيات توقيفي؛ فهذه الآية توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تتلى في القرآن، وفي مكانها؛ ولا يمكن أن تغير؛ وعلى هذا فتكون هذه الآية منسوخة بالآية السابقة بالنسبة للعدة؛ وأما بالنسبة لما يوصي به الزوج من المال فهو منسوخ بآية المواريث - وهي قوله تعالى: {ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم} [النساء: ١٢]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث».

والقول الثاني: أن الآية محكمة؛ فتحمل على معنًى لا يعارض الآية الأخرى؛ فيقال: إن الآية الأخرى يخاطَب بها الزوجة: تتربص بنفسها أربعة أشهر وعشرًا؛

=

=

والآية الثانية يخاطَب بها الزوج ليوصي لزوجته بما ذُكر.

ومن فوائد الآية: أن الله ﷻ ذو رحمة واسعة حتى أوصى الزوج بأن يوصي لزوجته مع أن الزوج قد جعل الله فيه رحمة لزوجته حين قال الله تعالى: {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة} [الروم: ٢١]؛ ورحمة الله ﷻ لهذه الزوجة أعظم من رحمة الزوج لها.

ومنها: أن المرأة يحل لها إذا أوصى زوجها أن تبقى في البيت أن تخرج، ولا تنفذ وصيته؛ لقوله تعالى: {فإن خرجن فلا جناح عليكم}؛ لأن هذا شيء يتعلق بها، وليس لزوجها مصلحة فيه.

ويتفرع عليه لو أوصى الزوج الزوجة ألا تتزوج من بعده لا يلزمها؛ لأنه إذا كان لا يلزمها أن تبقى في البيت مدة الحول فلأن لا يلزمها أن تبقى غير متزوجة من باب أولى.

وكذلك يؤخذ منه قياسًا كل من أوصى شخصًا بأمر يتعلق بالشخص الموصى له فإن الحق له في تنفيذ الوصية، وعدم تنفيذها.

ومنها: أن على الرجال الإثم فيما إذا خرجت المرأة عن المعروف شرعًا؛ لقوله تعالى: {فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف}.

ويتفرع على هذا أن كل مسؤول عن شخص إذا تمكن من منعه عن المنكر فإنه يمنعه؛ ولا يعارض هذا قوله تعالى: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} [الأنعام: ١٦٤]؛ لأن الإنسان ما دام مسؤولًا فإنه إذا فرط في مسؤوليته كان وازرًا، ووزره على نفسه.

ومن فوائد الآية: أنه لا يجوز للمرأة أن تخرج عن المعروف في جميع أحوالها؛ و «المعروف» هو ما أقره الشرع والعرف جميعًا؛ فلو خرجت في لباسها، أو مشيتها، أو صوتها، عن المعروف شرعًا فهي آثمة؛ وعلينا أن نردعها عن الخروج على هذا

=

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (٢٤٣).

{أَلَمْ تَرَ} اسْتِفْهَام تَعْجِيب وَتَشْوِيق إِلَى اسْتِمَاع مَا بَعْده أَيْ يَنْتَهِ عِلْمك {إِلَى

=

الوجه.

ومن فوائد الآية: وجوب المتعة لكل مطلقة؛ لعموم قوله تعالى: {وللمطلقات}؛ ويستثنى من ذلك:

أ- من طلقت قبل الدخول وقد فرض لها المهر؛ لقوله تعالى: {وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم} [البقرة: ٢٣٧].

ب- من طلقت بعد الدخول فلها المهر: إن كان مسمًّى فهو ما سمي؛ وإن لم يكن مسمًّى فمهر المثل؛ واختار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن من طلقت بعد الدخول فلها المتعة على زوجها مطلقًا؛ لعموم الآية.

ومنها: الرد على المفوضة - أهل التجهيل؛ وعلى أهل التحريف - الذين يسمون أنفسهم بأهل التأويل؛ لقوله تعالى: {يبين الله لكم آياته}؛ لأن أهل التفويض يقولون: إن الله لم يبين ما أراد في آيات الصفات، وأحاديثها؛ وأنها بمنزلة الحروف الهجائية التي لا يفهم معناها؛ وأهل التحريف يقولون: إن الله لم يبين المعنى المراد في آيات الصفات، وأحاديثها؛ وإنما وكل ذلك إلى عقولنا؛ وإنما البيان بما ندركه نحن بعقولنا؛ فنقول: لو كان الأمر كما ذكرتم لكان الله سبحانه وتعالى يبيّنه؛ فلما لم يبين ما قلتم علم أنه ليس بمراد.

ومن فوائد الآية: الثناء على العقل، حيث جعله الله غاية لأمر محمود - وهو تبيين الآيات؛ والمراد عقل الرشد السالم من الشبهات، والشهوات - أي الإرادات السيئة.

الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارهمْ وَهُمْ أُلُوف} أَرْبَعَة أَوْ ثَمَانِيَة أَوْ عَشَرَة أَوْ ثَلَاثُونَ أَوْ أَرْبَعُونَ أَوْ سَبْعُونَ أَلْفًا {حَذَر الْمَوْت} مَفْعُول لَهُ وَهُمْ قَوْم مِنْ بَنِي إسْرَائِيل وَقَعَ الطَّاعُون بِبِلَادِهِمْ فَفَرُّوا {فَقَالَ لَهُمْ الله مُوتُوا} فَمَاتُوا {ثم أحياهم} بعث ثَمَانِيَة أَيَّام أَوْ أَكْثَر بِدُعَاءِ نَبِيّهمْ حِزْقِيل بِكَسْرِ الْمُهْمَلَة وَالْقَاف وَسُكُون الزَّاي فَعَاشُوا دَهْرًا عَلَيْهِمْ أَثَر الْمَوْت لَا يَلْبَسُونَ ثَوْبًا إلَّا عَادَ كَالْكَفَنِ وَاسْتَمَرَّتْ فِي أَسْبَاطهمْ {إنَّ الله لَذُو فَضْل عَلَى النَّاس} وَمِنْهُ إحْيَاء هَؤُلَاءِ {وَلَكِنَّ أَكْثَر النَّاس} وَهُمْ الْكُفَّار {لَا يَشْكُرُونَ} وَالْقَصْد مِنْ ذِكْر خَبَر هَؤُلَاءِ تَشْجِيع الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَال وَلِذَا عَطَفَ عَلَيْهِ[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن حصين بن عبد الرحمن عن هلال بن يساف؛ قال: كانت أمة من بني إسرائيل إذا وقع فيهم الوجع؛ خرج أغنياؤهم، وأقام فقراؤهم؛ فمات الذين أقاموا، ونجا الذين خرجوا، فقال الأشراف: لو أقمنا كما أقام هؤلاء؛ لهلكنا، وقال الفقراء: لو ظعنا كما ظعن هؤلاء؛ سلمنا، فأجمع رأيهم في بعض السنين على أن يظعنوا جميعًا، فظعنوا فماتوا، وصاروا عظامًا تبرق، فكنسهم أهل البيوت والطرق عن بيوتهم وطرقهم، فمر بهم نبي من الأنبياء فقال: يا رب! لو شئت أحييتهم؛ فعبدوك وولدوا أولادًا يعبدونك، ويعمرون بلادك -قال: أو أحب إليك أن أفعل؟ قال: نعم- فقيل له: تكلم بكذا وكذا، فتكلم به، فنظر إلى العظام تخرج من عند العظام التي ليست منها إلى التي هي منها، ثم قيل له: تكلم بكذا وكذا؛ فتكلم به، فنظر إلى العظام تكسى لحمًا وعصبًا، ثم قيل له: تكلم بكذا وكذا؛ فنظر، فإذا هم قعود يسبحون الله، ويقدسونه وأنزل الله فيهم هذه الآية.

ذكره ابن الجوزي في "زاد المسير" (١/ ٢٨٨) معلقًا. وهو ضعيف لا يثبت.

=

=

* قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ} [البقرة: ٢٤٣]، " أي ألم يصل إلى سمعك يا محمد أو أيها المخاطب حال أولئك القوم الذين خرجوا من وطنهم".

والغرض من الاستفهام التعجيب والتشويق إلى سماع قصتهم.

قال القاسمي: " أي: ممن تقدمكم من الأمم من ديارهم، التي ألفوها لما وقع فيها مما لا طاقة لهم به من الموت".

والخطاب هنا إما لرسول الله ﷺ؛ أو لكل من يتأتى خطابه؛ والأخير أحسن؛ لأنه أعم؛ و (الرؤية) هنا رؤية الفكر؛ لا رؤية البصر.

وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ} أي "ألم تعلم بإعلامي إياك، وهو من رؤية القلب".

قال القرطبي: "وقرأ أبو عبدالرحمن السلمي {ألم ترْ} بجزم (الراء)، وحذفت الهمزة حذفا من غير إلقاء حركة، لأن الأصل ألم ترء".

قال الزمخشري: قوله تعالى" {أَلَمْ تَرَ}، تقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأخبار الأوّلين، وتعجيب من شأنهم، ويجوز أن يخاطب به من لم ير ولم يسمع، لأنّ هذا الكلام جرى مجرى المثل في معنى التعجيب".

وفي قوله تعالى: {وَهُمْ أُلُوفٌ} [البقرة: ٢٤٣]، وجهان:

أحدهما: يعني مُؤْتَلِفِي القلوب، وهو قول ابن زياد.

أي "لم تخرجهم فرقة قومهم ولا فتنة بينهم إنما كانوا مؤتلفين، فخالفت هذه الفرقة فخرجت فرارا من الموت وابتغاء الحياة بزعمهم، فأماتهم الله في منجاهم بزعمهم".

والثاني: يعني ألوفًا في العدد. قاله ابن عباس، ووهب بن منبه، والحجاج بن أرطأة، والسدي ومجاهد وعطاء ومحمد بن إسحاق، وهو قول الجمهور وهو الصحيح.

واختلف قائلوا هذا في عددهم على أربعة أقاويل:

=

=

أحدها: كانوا أربعة آلاف، رواه سعيد بن جبير، عن ابن عباس.

والثاني: كانوا ثمانية آلاف.

والثالث: كانوا بضعة وثلاثين ألفًا، وهو قول السدي.

والرابع: كانوا أربعين ألفًا، وهو مروي عن ابن عباس أيضًا.

قال الماوردي: "والألوف تستعمل فيما زاد على عشرة آلاف".

والصواب أن عدد القوم، كان أكثر من عشرة آلاف، "دون من حده بأربعة آلاف، وثلاثة آلاف، وثمانية آلاف. وذلك أن الله تعالى ذكره أخبر عنهم أنهم كانوا ألوفا، وما دون العشرة آلاف لا يقال لهم: " ألوف". وإنما يقال " هم آلاف "، إذا كانوا ثلاثة آلاف فصاعدا إلى العشرة آلاف. وغير جائز أن يقال: هم خمسة ألوف، أو عشرة ألوف".

قال القرطبي: قوله تعالى (وهم ألوف) قال الجمهور: هي جمع ألف، قال بعضهم: كانوا ستمائة ألف، وقيل: كانوا ثمانين ألفا. ابن عباس: أربعين ألفا. أبو مالك: ثلاثين ألفا. السدي: سبعة وثلاثين ألفا. وقيل: سبعين ألفا؛ قاله عطاء ابن أبي رباح. وعن ابن عباس أيضا أربعين ألفا، وثمانية آلاف؛ رواه عنه ابن جريج. وعنه أيضا ثمانية آلاف، وعنه أيضا أربعة آلاف، وقيل: ثلاثة آلاف. والصحيح أنهم زادوا على عشرة آلاف لقوله تعالى (وهم ألوف) وهو جمع الكثرة، ولا يقال في عشرة فما دونها ألوف.

قوله تعالى: {حَذَرَ الموت} [البقرة: ٢٤٣]، "أي خوفًا من الموت وفرارًا منه".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {حَذَرَ الْمَوتِ} [البقرة: ٢٤٣]، وجهين:

أحدهما: أنهم فرّوا من الطاعون، وهذا قول ابن عباس، والحسن، وعمرو بن دينار، وقتادة، وهلال بن يساف.

أخرج الطبري بسنده "عن ابن عباس في قوله: {ألم تر إلى الذين خرجوا من

=

=

ديارهم وهم ألوف حذر الموت}، كانوا أربعة آلاف، خرجوا فرارا من الطاعون، قالوا: نأتي أرضا ليس فيها موت! حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا، قال لهم الله: رموتوا}، فمر عليهم نبي من الأنبياء، فدعا ربه أن يحييهم، فأحياهم، فتلا هذه الآية: {إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون}".

والثاني: أنهم فروا من الجهاد، وهذا قول الضحاك، ومطر، وهو وأحد قولي ابن عباس.

واختيار جمهور أهل التفسير أنهم خرجوا فرارا من الوباء.

قوله تعالى: {فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ} [البقرة: ٢٤٣]، " أي: قال الله لهم موتوا فماتوا ثم أحياهم".

قال النسفي: " أي فأماتهم الله، وإنما جيء به على هذه العبارة للدلالة على أنهم ماتوا ميتة رجل واحد بأمر الله ومشيئته وتلك ميتة خارجة عن العادة، وفيه تشجيع للمسلمين على الجهاد، وأن الموت إذا لم يكن منه بد ولم ينفع منه مفر فأولى أن يكون في سبيل الله ليعتبروا ويعلموا أنه لا مفر من حكم الله وفضائه".

قال الشوكاني: " هو أمر تكوين عبارة عن تعلق إرادته بموتهم دفعة أو تمثيل لإماتته سبحانه إياهم ميتة نفس واحدة كأنهم أمروا فأطاعوا قوله ثم أحياهم".

قال البغوي: " أمر تحويل كقوله {كونوا قردة خاسئين"} [البقرة: ٦٥]".

قال ابن العربي: "أماتهم الله تعالى مدة عقوبة لهم ثم أحياهم؛ وميتة العقوبة بعدها حياة، وميتة الأجل لا حياة بعدها".

قال الماوردي: و"إنما فعل ذلك معجزة لنبي من أنبيائه كان اسمه شمعون من أنبياء بني إسرائيل، وأن مدة موتهم إلى أن أحياهم الله سبعة أيام".

وقد ذكر العلماء في تفسير قوله تعالى {فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا} [البقرة: ٢٤٣]، قولان:

=

أحدهما: يعني فأماتهم الله، كما يقال: قالت السماء فمطرت، لأن القول مقدمة الأفعال، فعبر به عنها.

والثاني: أنه تعالى قال قولًا سمعته الملائكة.

قال القرطبي: " و {موتوا} أمر تكوين، ولا يبعد أن يقال: نودوا وقيل لهم: موتوا. وقد حكي أن ملكين صاحا بهم: موتوا فماتوا؛ فالمعنى قال لهم الله بواسطة الملكين "موتوا"، والله أعلم".

قلت ظاهر الآية أن الله تبارك وتعالى هو القائل، لا الملائكه، ولعل الذي حدا القرطبي إلى اختيار هذا القول هو أصله الأشعري في القرآن، وهو أنه ليس بحرف ولا صوت، وهو أصل فاسد كما تقدم.

قال السعدي: ثم إن الله تعالى أحياهم" إما بدعوة نبي أو بغير ذلك، رحمة بهم ولطفا وحلما، وبيانا لآياته لخلقه بإحياء الموتى".

قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ} [البقرة: ٢٤٣]، " أي: ذو إِنعام وإِحسان على الناس حيث يريهم من الآيات الباهرة والحجج القاطعة ما يبصّرهم بما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة".

قال البغوي: قيل هو على العموم في حق الكافة في الدنيا، وقيل على الخصوص في حق المؤمنين".

قال النسفي: " حيث يبصرهم ما يعتبرون به كما بصر أولئك وكما بصركم باقتصاص خبرهم، أو لذو فضل على الناس حيث أحيا أولئك ليعتبروا فيفوزوا ولو شاء لتركهم موتى إلى يوم النشور".

قال الشوكاني: " التنكير في قوله {فضل} للتعظيم أي لذو فضل عظيم على الناس جميعا، أما هؤلاء الذين خرجوا فلكونه أحياهم ليعتبروا وأما المخاطبون فلكونه قد أرشدهم إلى الإعتبار والاستبصار بقصة هؤلاء".

=

ووجه إفضال الله على الناس في هذه القصة:

أولا: أنه يريهم الآيات الباهرات والحجج القاطعات ما يبصرهم بما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة.

ثانيا: إثبات البعث والمعاد، فإذا علموا ذلك عملوا له، فكان في عملهم نجاة لهم من النار بإذن الله.

ثالثا: تشجيع الناس على القتال في سبيل الله، وبيان أنه لن يقدم أجلا ولن يؤخره، فإذا جاهدوا في سبيل الله نالوا جنة الله ﷻ.

قوله تعالى: {وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ} [البقرة: ٢٤٣]، أي: ولكن أكثر الناس لا يقومون بشكر الله ﷻ حين يتفضل عليهم".

قال ابن كثير: " أي: لا يقومون بشكر ما أنعم الله به عليهم في دينهم ودنياهم".

قال الصابوني: " أي لا يشكرون الله على نعمه بل ينكرون ويجحدون".

قال السعدي: " فلا تزيدهم النعمة شكرا، بل ربما استعانوا بنعم الله على معاصيه، وقليل منهم الشكور الذي يعرف النعمة ويقر بها ويصرفها في طاعة المنعم".

و«الشكر»: "طاعة المتفضل".

قال ابن كثير: وفي هذه القصة عبرة ودليل على أنه لن يغني حذر من قدر، وأنه لا ملجأ من الله إلا إليه، فإن هؤلاء فروا من الوباء طلبا لطول الحياة فعوملوا بنقيض قصدهم وجاءهم الموت سريعا في آن واحد.

قال ابن عاشور: استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل، وأن الجبان قد يلقى حتفه في مظنة النجاة.

قال الشنقيطي: المقصود من هذه الآية الكريمة، تشجيع المؤمنين على القتال بإعلامهم بأن الفرار من الموت لا ينجي،

فإذا علم الإنسان أن فراره من الموت أو القتل لا ينجيه، هانت عليه مبارزة

=

=

الأقران، والتقدم في الميدان، وقد أشار تعالى أن هذا هو مراده بالآية حيث أتبعها بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) الآية وصرح بما أشار إليه هنا في قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمتعون إلا قليلا) وهذه أعظم آية في التشجيع على القتال، لأنها تبين أن الفرار من القتل لا ينجي منه ولو فرض نجاته منه فهو ميت عن قريب.

ويؤخذ من هذه الآية عدم جواز الفرار من الطاعون إذا وقع بأرض وأنت فيها، وقد ثبت عن النبي ﷺ النهي عن الفرار من الطاعون وعن القدوم على الأرض التي هو فيها إذا كنت خارجا عنها.

قال أبو حيان: قوله (وهم ألوف) في هذا تنبيه على أن الكثرة والتعاضد، وإن كانا نافعين في دفع الأذيات الدنيوية، فليسا بمغنيين في الأمور الإلهية.

قال السعدي: وكل هذا حث على الجهاد في سبيل الله، تارة بالترغيب في فضله وثوابه، وتارة بالترهيب من عقوبة تركه، وتارة بالإخبار أنه لا ينفع القاعدين قعودهم، وتارة بتسهيل الطريق في ذلك وقصرها.

وقوله تعالى (في بروج مشيدة) المراد بها الحصون التي في الأرض المبنية، لأنها غاية البشر في التحصن والمنعة، وهذا قول الأكثر. قاله القرطبي، وقيل: المراد بالبروج بروج مبنية في السماء، لكن هذا القول ضعيف، لأن الله قال (مشيدة) وهذا الوصف لا يكون أبدا للبروج السماوية، وإنما يكون للقصور العالية. قاله الشيخ ابن عثيمين.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن معنى قوله تعالى: {إذا أراد شيئًا أن يقول له كن} [يس: ٨٢] أن الله ﷻ يتكلم بما أراد؛ لا أن يقول: {كن} فقط؛ بل يتكلم بما أراد: كن كذا؛ كن كذا؛ لأن الكلام بكلمة {كن} مجمل؛ ولما قال الله للقلم: «اكتب قال: رب ماذا أكتب؟»؛ فيصير معنى {كن} أي الأمر المستفاد من هذه

=

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٤٤).

{وَقَاتِلُوا فِي سَبِيل الله} أَيْ لِإِعْلَاءِ دِينه {وَاعْلَمُوا أَنَّ الله سَمِيع} لِأَقْوَالِكُمْ {عَلِيم} بِأَحْوَالِكُمْ فمجازيكم}(١).

=

الصيغة؛ ولكنه يكون أمرًا خاصًا؛ فلو كان الله سبحانه وتعالى يريد أن ينزل مطرًا؛ لا يقول: {كن} فقط؛ بل يكون بالصيغة التي أراد الله ﷻ.

(١) قوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٤٤]، أي وقاتلوا "لإعلاء دينه".

قال البغوي: " أي في طاعة الله أعداء الله".

قال الطبري: " {وقاتلوا} أيها المؤمنون في دينه الذي هداكم له، لا في طاعة الشيطان أعداء دينكم".

قال ابن عثيمين: " أي في الطريقة الموصلة إليه - وهي شريعته -؛ وهذا يشمل النية، والعمل؛ أما النية فأن يكون الإنسان قاصدًا بقتاله أن تكون كلمة الله هي العليا، كما جاء في الحديث الصحيح أن الرسول ﷺ سئل عن الرجل يقاتل حمية، ويقاتل شجاعة، ويقاتل ليرى مكانه؛ أيّ ذلك في سبيل الله؟ فقال ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»؛ وأما العمل فأن يكون جهاده على وفق الشرع".

أخرج ابن ابي حاتم بسنده "عن سعيد بن جبير، في قول الله ﷻ: {فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٤٤]، يعني: في طاعة الله".

قال الصابوني: " أي قاتلوا الكفار لإعلاء دين الله، لا لحظوظ النفس وأهوائها".

قال الطبري: أي: " وقاتلوا أيها المؤمنون في دينية الذي هداكم، لا في طاعة الشيطان أعداء دينكم، الصادين عن سبيل ربكم، ولا تحتموا عن قتالهم عند لقائهم، ولا تجبنوا عن حربهم، فإن بيدي حياتكم وموتكم. ولا يمنعن أحدكم من لقائهم وقتالهم حذر الموت وخوف المنية على نفسه بقتالهم، فيدعوه ذلك إلى

=

=

التعريد عنهم والفرار منهم، فتذلوا، ويأتيكم الموت الذي خفتموه في مأمنكم الذي وألتم إليه، كما أتى الذين خرجوا من ديارهم فرارا من الموت، الذين قصصت عليكم قصتهم، فلم ينجهم فرارهم منه من نزوله بهم حين جاءهم أمري، وحل بهم قضائي، ولا ضر المتخلفين وراءهم ما كانوا لم يحذروه، إذ دافعت عنهم مناياهم، وصرفتها عن حوبائهم، فقاتلوا في سبيل الله من أمرتكم بقتاله من أعدائي وأعداء ديني، فإن من حيي منكم فأنا أحييه، ومن قتل منكم فبقضائي كان قتله".

قال المراغي: " لقتال في سبيل الله هو القتال لإعلاء كلمة الحق، وتأمين الدعوة، ونشر الدين، حتى لا يغلب أهله، ولا يصدهم صادّ عن إقامة شعائره، وتلقين أوامره، والدفاع عن بلاد الإسلام إذا همّ الطامع في اغتصابها والتمتع بخيراتها، وإرادة إذلالها، والعدوان على استقلالها، فهذا أمر لنا بأن نتحلّى بالشجاعة، ونلبس سرابيل القوة، ليخشى العدو بأسنا، ويرهب جانبنا، ونكون أعزاء ونحيا حياة سعيدة في دنيانا وأخرانا".

قال القاسمي: " وأصل السبيل هو الطريق. وسميت المجاهدة سبيلا إلى الله تعالى من حيث إن الإنسان يسلكها ويتوصل إلى الله بها ليتمكن من إظهار عبادته تعالى، ونشر الدعوة إلى توحيده وحماية أهلها والمدافعة عن الحق وأهله. فالقتال دفاع في سبيل الله لإزالة الضرر العام. وهو منع الحق وتأييد الشرك. وذلك بتربية الذين يفتنون الناس عن دينهم وينكثون عهودهم لا لحظوظ النفس وأهوائها، والضراوة بحب التسافك وإزهاق الأرواح، ولا لأجل الطمع في الكسب".

قال الراغب: " وأقرب الأعداء إلى الإنسان وأصعبها دفاعًا وأكثرهم أذى الهوى... وصعوبة مجاهدته أنه عدو يخفي وتخفى مكائده، ونحو هذا نظر

=

=

الشاعر حيث قال:

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فكيف بمن يرمي وليس برامي

وعلى هذا قوله ﷻ: {وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ}، وقوله {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}".

واختلف أهل التفسير في من عنى الله تعالى بهذا الخطاب، على قولين:

الأول: قال الجمهور: الخطاب لأمة محمد ﷺ بالقتال في سبيل الله.

فاختيار جمهور المحققين - أن هذا استئناف خطاب للحاضرين، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت، وليعلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت، كما قال في قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمتعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذي به وعد إحدى الحسنيين، إما في العاجل الظهور على العدو، أو في الآجل الفوز بالخلود في النعيم، والوصول إلى ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين.

قال القرطبي: "وهو الذي ينوى به أن تكون كلمة الله هي العليا. وسبل الله كثيرة فهي عامة في كل سبيل؛ قال الله تعالى: {قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي} [يوسف: ١٠٨]. قال مالك: سبل الله كثيرة، وما من سبيل إلا يقاتل عليها أو فيها أو لها، وأعظمها دين الإسلام، لا خلاف في هذا".

وعلى هذا القول فإن (الواو) في قوله {وَقَاتِلُوا}، عاطفة جملة كلام على جملة ما تقدم، ولا حاجة إلى إضمار في الكلام، قال النحاس: " {وَقَاتِلُوا}، أمر من الله تعالى للمؤمنين ألا تهربوا كما هرب هؤلاء"، وقوله {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} أي يسمع قولكم إن قلتم مثل ما قال هؤلاء ويعلم مرادكم به.

القول الثاني: وقيل: الخطاب للذين أحيوا من بني إسرائيل. قاله الضحاك.

=

و(الواو) على هذا في قوله {وَقَاتِلُوا} عاطفة على الأمر المتقدم، وفي الكلام متروك تقديره: وقال لهم قاتلوا.

قال الطبري: "ولا وجه لقول من زعم أن قوله: {وقاتلوا في سبيل الله}، أمر من الله الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف بالقتال، بعد ما أحياهم".

والظاهر-والله أعلم- هو القول الأول، بأن هذا خطاب للذين أحيوا أمروا بالقتال في سبيل الله فخرجوا من ديارهم فرارا من الجهاد فأماتهم الله ثم أحياهم وأمرهم أن يجاهدوا. وبه قال أكثر أهل التفسير.

قوله تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٤٤]، " واعلموا أنّ الله سميع لأقوالكم، عليم بنيّاتكم وأحوالكم فيجازيكم عليها".

قال محمد بن إسحاق: "أي: سميع لما يقولون، عليم بما يخفون".

قال القاسمي: " وفي قوله تعالى: واعلموا أن الله سميع عليم بعث على صدق النية والإخلاص، كما في الصحيحين: "عن أبي موسى رضي الله عنه قال: "سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله""".

قال الزمخشري: أي" يسمع ما يقوله المتخلفون والسابقون عَلِيمٌ بما يضمرونه وهو من وراء الجزاء".

قال السعدي: " أي: فأحسنوا نياتكم واقصدوا بذلك وجه الله، واعلموا أنه لا يفيدكم القعود عن القتال شيئا، ولو ظننتم أن في القعود حياتكم وبقاءكم، فليس الأمر كذلك، ولهذا ذكر القصة السابقة توطئة لهذا الأمر، فكما لم ينفع الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت خروجهم، بل أتاهم ما حذروا من غير أن يحتسبوا، فاعلموا أنكم كذلك".

قال ابن عثيمين: " وختم الله هذه الآية بالأمر بعلمنا بأن الله سميع عليم تحذيرًا من

=

المخالفة، وترغيبًا في الموافقة؛ فنقوم بما أوجب علينا، ونجتنب ما حرم علينا".
قال الدكتور محمد حجازي: " وتشير الآية الكريمة إلى أن موت الأمم غالبا له سببان:
الأول: الجبن وضعف العزيمة.
والثاني: البخل وعدم الإنفاق، ولذلك قرن الله - سبحانه وتعالى - الآية السابقة بقوله: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا}، ولقد رغب الله في الإنفاق، إذ عبر بالقرض عن الإنفاق، من يقرض الله الذي له خزائن السموات والأرض والذي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، يضاعف له في ثوابه أضعافا كثيرة لا يعلم عددها إلا الله ومن أصدق من الله حديثا".
قال العثيمين: من فوائد الآية: أنه يحرم على الإنسان أن يقاتل حمية، أو أن يقاتل شجاعة، أو أن يقاتل رياءً؛ لأن إيجاب الإخلاص في القتال يقتضي تحريم القتال لغير ذلك؛ اللهم إلا أن يكون دفاعًا عن النفس فهو مباح؛ بل قد يجب.
فإن قيل: لو قاتل دفاعًا عن وطنه لأنه بلد إسلامي؛ فيقاتل دفاعًا عنه لهذا الغرض؛ فهل يكون قتالًا في سبيل الله؟
فالجواب: نعم؛ لأن نيته أن لا يفرق بين وطنه وغيره إذا كان ذلك لحماية الإسلام.
ومن فوائد الآية أيضا: وجوب التمشي في الجهاد على ما تقتضيه الشريعة من طاعة الأمير، والصبر عند اللقاء، ومعاملة الأسرى، وغير ذلك.
ومنها: التحذير من مخالفة الشريعة؛ لقوله تعالى: {واعلموا أن الله سميع عليم}؛ فإن مقتضى ذلك أن نحذر من مخالفته؛ لأنه سميع لأقوالنا عليم بأحوالنا.
ومنها: إثبات هذين الاسمين لله تعالى؛ وهما «السميع»، و «العليم»؛ وما تضمناه من صفة، وحُكم؛ وقد سبق تفصيل «السمع» الذي وصف الله ﷻ به نفسه.

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٤٥).

{مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِض الله} بِإِنْفَاقِ مَاله فِي سَبِيل الله {قَرْضًا حَسَنًا} بِأَنْ يُنْفِقهُ لله ﷻ عَنْ طِيب قَلْب {فَيُضَاعِفهُ} وَفِي قِرَاءَة فَيُضَعِّفهُ بِالتَّشْدِيدِ {لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَة} مِنْ عَشْر إلَى أَكْثَر مِنْ سَبْعمِائَةٍ كَمَا سَيَأْتِي {وَاَللَّه يَقْبِض} يُمْسِك الرِّزْق عَمَّنْ يَشَاء ابْتِلَاء {وَيَبْسُط} يُوَسِّعهُ لِمَنْ يَشَاء امْتِحَانًا {وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} فِي الْآخِرَة بِالْبَعْثِ فَيُجَازِيكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ(١).

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما؛ قال: لما نزلت هذه الآية {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ} [البقرة: ٢٦١]؛ قال النبي ﷺ "رب زد أمتي"، قال: فأنزل الله: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا}؛ قال: "رب زد أمتي"، قال: فأنزل الله: {إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [الزمر: ١٠].

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٤٦١ رقم ٢٤٣٥): ثنا أبو زرعة ثنا إسماعيل بن إبراهيم، والواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٧٦) من طريق أبي القاسم البغوي ثنا أبو عمر الدوري كلاهما عن أبي إسماعيل المؤدب.

وأخرجه ابن مردويه في "تفسيره"؛ كما في "تفسير القرآن العظيم" (١/ ٣٢٥): ثنا عبد الله بن عبيد الله العسكري البزار نا الحسن بن علي بن شبيب نا محمود بن خالد الدمشقي عن أبيه كلاهما (أبو إسماعيل المؤدب وخالد الدمشقي) عن عيسى بن المسيب البجلي عن نافع عن عبد الله بن عمر به. وسنده ضعيف؛ فيه عيسى بن المسيب؛ ضعفه غير واحد من أهل العلم.

* قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهُ قَرْضًا حَسَنًا} [البقرة: ٢٤٥]، " أي من الذي يبذل ماله وينفقه في سبيل الخير ابتغاء وجه الله، ولإعلاء كلمة الله في الجهاد =

=

وسائر طرق الخير".

قال السعدي: " ولما كان القتال في سبيل الله لا يتم إلا بالنفقة وبذل الأموال في ذلك، أمر تعالى بالإنفاق في سبيله ورغب فيه، وسماه قرضا فقال: {من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا} فينفق ما تيسر من أمواله في طرق الخيرات، خصوصا في الجهاد، والحسن هو الحلال المقصود به وجه الله تعالى".

قال ابن عطية: " وقوله {حسنا}، معناه تطيب فيه النية ويشبه أيضا أن تكون إشارة إلى كثرته وجودته".

قال النسفي: "بطيبة النفس من المال الطيب".

وقد ذكر العلماء في قوله ﷻ: {قَرْضًا حَسَنًا} [البقرة: ٢٤٥]، أقوال:

أحدهما: أنه النفقة في الجهاد، وهو عمر بن الخطاب وابن زيد.

والثاني: النفقة في الأهل. وهو قول زيد بن أسم.

والثالث: وقيل: أن القرض الحسن هو: ذكر: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر".

والرابع: أنة: أبواب البر، وهو قول الحسن، ومنه قول لبيد:

فإذا جُوزِيتَ قَرْضًا فاجْزِهِ إنّما يَجْزي الفَتَى لَيسَ الجَمَلْ

قال الحسن: وقد جهلت اليهود لما نزلت هذه الآية فقالوا: إن الله يستقرض منا، فنحن أغنياء، وهو فقير، فأنزل الله تعالى: {لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَولَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنحَنْ أَغْنِيَاءُ} [آل عمران: ١٨١].

والراجح-والله أعلم- أن (القرض الحسن) في هذه الآية، هو النفقة في سبيل الله، إذ "يحث تعالى عباده على الإنفاق في سبيله"، وقد كرر تعالى هذه الآية في كتابه العزيز في غير موضع، وتعددت المعاني حسب السياق.

قال القاضي أبو محمد عبد الحق: "واستدعاء القرض في هذه الآية إنما هو تأنيس

=

=

وتقريب للناس بما يفهمونه من شبه القرض بالعمل للثواب والله هو الغني الحميد لكنه تعالى شبه عطاء المؤمن في الدنيا ما يرجو ثوابه في الآخرة بالقرض كما شبه إعطاء النفوس والأموال في أخذ الجنة بالبيع والشراء وقد ذهبت اليهود في مدة النبي ﷺ إلى التخليط على المؤمنين بظاهر الاستقراض وقالوا إلهكم محتاج يستقرض وهذا بين الفساد".

قال ابن كثير: "فكل من أنفق في سبيل الله بنية خالصة وعزيمة صادقة دخل في عموم هذه الآية".

قال ابن عاشور: قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا..) اعتراض بين جملة (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) إلى آخرها، وجملة (ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل) الآية، قصد به الاستطراد للحث على الإنفاق لوجه الله في طرق البر، لمناسبة الحث على القتال، فإن القتال يستدعي إنفاق المقاتل على نفسه في العدة والمؤونة مع الحث على إنفاق الواجد فضلا في سبيل الله بإعطاء العدة لمن لا عدة له، والإنفاق على المعسرين من الجيش، وفيها تبيين لمضمون جملة (واعلموا أن الله سميع عليم) فكانت ذات ثلاثة أغراض.

قال أبو حيان: ومناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله، وكان ذلك مما يفضي إلى بذل النفوس والأموال في إعزاز دين الله، أثنى على من بذل شيئا من ماله في طاعة الله، وكان هذا أقل حرجا على المؤمنين، إذ ليس فيه إلا بذل المال دون النفس، فأتى بهذه الجملة الاستفهامية المتضمنة معنى الطلب.

فإن قيل: ما مناسبة اختيار هذا الأسلوب: {يُقْرِضُ اللهَ} دون غيره؟.

فالجواب من وجوه:

١ - أن فيه تأكيدًا لاستحقاق الثواب بالعمل، إذ لا يكون قرضًا إلا والعوض مستحق به.

=

=

٢- أن فيه حثًا وترغيبًا على البذل والزيادة في أعمال الخير.
٣ - أن في أعمال الخير قطعًا من الوقت أو المال أو غيره لله تعالى، ومن معاني القرض في اللغة: القطع.
٤ - أن ما يقدمه الإنسان ينتظر بدله وجزاءه، وهكذا القرض.
٥ - أن الجزاء يتأخر عن العمل في الغالب، وكذلك الأمر في القرض.
٦ - بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى، وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات بإذنه تعالى وفضله؛ ومما يشهد لهذا قوله تعالى: {وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا} [المزمل:٢٠].
٧ - ذكر لفظ القرض فيه تقريب للأفهام؛ لأن المنفق ينتظر الثواب كما ينتظر المسلف رد ما أسلف.
٨ - ذكر لفظ القرض فيه ضمان وأمان للمنفق بأنه لن يضيع عليه شيء، كما قال تعالى: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ} [سبأ:٣٩]. والله أعلم.

قال القرطبي: وسمي قرضا؛ لأن القرض أخرج لاسترداد البدل، أي من ذا الذي ينفق في سبيل الله حتى يبدله الله بالأضعاف الكثيرة.

وقال بعض العلماء: وسمي الإنفاق قرضا حسنا لله تعالى، مع أن المال ماله، والملك ملكه، والخلق عبيده، حثا وترغيبا فيه.

قال ابن القيم: سمى ذلك الإنفاق قرضا حسنا، حثا للنفوس وبعثا لها على البذل، لأن الباذل متى علم أن عين ماله يعود إليه ولا بد طوعت له نفسه بذله، وسهل عليه إخراجه، فإن علم أن المستقرض ملي وفي محسن كان أبلغ في طيب قلبه وسماحة نفسه، فإن علم أن المستقرض يتجر له بما اقترضه وينميه له ويثمره حتى يصير أضعاف ما بذله كان بالقرض أسمح وأسمح، فإن علم أنه مع ذلك كله يزيده

=

=

من فضله وعطائه أجرا آخر من غير جنس القرض، وأن ذلك الأجر حظ عظيم وعطاء كريم فإنه لا يتخلف عن قرضه إلا لآفة في نفسه من البخل والشح أو عدم الثقة بالضمان، وذلك من ضعف إيمانه.

قال ابن القيم: القرض الحسن يجمع أمورا ثلاثة:

أحدها: أن يكون من طيب ماله لا من رديئه وخبيثه.

الثاني: أن يخرجه طيبة به نفسه ثابتة عند بذله ابتغاء مرضاة الله.

الثالث: أن لا يمن به ولا يؤذي.

قوله تعالى: {فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً} [البقرة: ٢٤٥]، يعني: "فيكون جزاؤه أن يضاعف الله تعالى له ذلك القرض أضعافًا كثيرة".

فيخلفه في الدنيا كما قال تعالى (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين) ويضاعفه له الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة كما قال تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم).

وقال تعالى (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير).

وفي الآخرة كما في قوله تعالى في سورة الحديد (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم) أي: وله ثواب عظيم وهو الجنة وما فيها من ألوان النعيم، كما قال تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون).

قال الصابوني: "لأنه قرضٌ لأغنى الأغنياء ربّ العالمين جلّ جلاله وفي الحديث"مَنْ يُقْرِضُ غَيْرَ عَدِيم وَلا ظَلُومٍ"".

=

=

روي عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت: {من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا}، قال أبو الدحداح: يا رسول الله، أو إن الله يريد منا القرض؟ ! قال: نعم يا أبا الدحداح! قال: يدك! قال: فناوله يده، قال: فإني قد أقرضت ربي حائطي، حائطا فيه ستمئة نخلة. ثم جاء يمشي حتى أتى الحائط وأم الدحداح فيه في عيالها، فناداها: يا أم الدحداح! قالت: لبيك! قال: اخرجي! قد أقرضت ربي حائطا فيه ستمئة نخلة".

وقد اختلف أهل التفسير في قوله تعالى: {فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً} [البقرة: ٢٤٥]، على قولين:

أحدهما: بالواحد سبعمائة ضعف، وهو قول ابن زيد.

والثاني: لا يعلمه أحد إلا الله، وهو قول السدي.

قال الشنقيطي: "لم يبين هنا قدر هذه الأضعاف الكثيرة ولكنه بين في موضع آخر أنها تبلغ سبعمائة ضعف وتزيد عن ذلك. وذلك في قوله تعالى: {{مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٦١]".

وقد اختلف القراء في قوله تعالى: {فَيُضَاعِفَهُ} [البقرة: ٢٤٥] على أربع قراءات:

الأولى: قراءة عاصم بالألف والنصب، أي: {فَيُضَاعِفَهُ}.

والثانية: قراءة ابن عامر بالتشديد والنصب أي: {فيضعَّفَه}.

والثالثة: قراءة ابن كثير بالتشديد والرفع أي: {فيضعَّفُه}.

والرابعة: قراءة الباقين بالألف والرفع أي: {فيضاعفُه}.

والقراءتان بمعنى واحد، كما نص على ذلك الأزهري، والمهدوي، وغيرهما.

وقال أبو حيان "وفرق بعضهم بين يضاعف ويضعف، فقال: التضعيف لما جعل مثلين، والمضاعفة لما زيد عليه أكثر من ذلك".

=

=

وقد وجه الحافظ ابن حجر قراءة النصب على أن الفعل منصوب بأن مضمرة في جواب الاستفهام، وهو جواب له على المعنى لا على اللفظ؛ لأن الاستفهام وإن وقع عن المقرض لفظًا فهو عن الإقراض معنى، كأنه قال: أيقرض الله أحد قرضًا، فيضاعفَه له. وهناك توجيه آخر، وهو أن الفعل منصوب بإضمار أَنْ عطفًا على المصدر المفهوم من (يُقْرِضُ) في المعنى، فيكون مصدرًا معطوفًا على مصدر، والتقدير: من ذا الذي يكون منه إقراض فمضاعفة من الله. كما وجه-رحمه الله- قراءة الرفع بأنه رفع على الاستئناف، والتقدير: فهو يضاعفه، وهناك توجيه آخر وهو أن (فَيُضَاعِفَهُ) معطوف على صلة الذي، أي: {يُقْرِضُ}.

وكان أبو عمرو لا يسقط (الألف) من ذلك كله إلا من سورة الأحزاب قوله تعالى: {يضعف لها العذاب} [الأحزاب: ٣٠]، فإنه بغير (ألف) كان يقرأه، وقرأ حمزة والكسائي ونافع ذلك كله بـ (الألف) ورفع (الفاء)، فالرفع في (الفاء) يتخرج على وجهين:

أحدهما: العطف على ما في الصلة، وهو {يقرض}.

والآخر: أن يستأنف الفعل ويقطعه.

قال أبو علي: والرفع في هذا الفعل أحسن، وقال القاضي أبو محمد، لأن النصب إنما هو بالفاء في جواب الاستفهام وذلك إنما يترتب إذا كان الاستفهام عن نفس الفعل الأول ثم يجيء الثاني مخالفا له، تقول: أتقرضني فأشكرك، وها هنا إنما الاستفهام عن الذي يقرض لا عن الإقراض ولكن تحمل قراءة ابن عامر وعاصم في النصب على المعنى لأنه لم يستفهم عن فاعل الإقراض إلا من أجل الإقراض فكأن الكلام أيقرض أحد الله فيضاعفه له ونظير هذا في الحمل على المعنى قراءة من قرأ {من يضلل الله فلا هادي له ونذرهم} [الأعراف: ١٨٦]، بجزم {نذرهم} لما كان معنى قوله {فلا هادي له} [الأعراف: ١٨٦]، فلا يهد وهذه الأضعاف

=

=

الكثيرة هي إلى السبعمائة التي رويت ويعطيها مثال السنبلة.

قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ} [البقرة: ٢٤٤]، " أي يقتّر على من يشاء ويوسّع على من يشاء ابتلاءً وامتحانًا".

قال السعدي: " أي: يوسع الرزق على من يشاء ويقبضه عمن يشاء، فالتصرف كله بيديه ومدار الأمور راجع إليه، فالإمساك لا يبسط الرزق، والإنفاق لا يقبضه، ومع ذلك فالإنفاق غير ضائع على أهله، بل لهم يوم يجدون ما قدموه كاملا موفرا مضاعفا".

قال ابن كثير: " أي: أنفقوا ولا تبالوا فالله هو الرزاق يضيق على من يشاء من عباده في الرزق ويوسعه على آخرين، له الحكمة البالغة في ذلك".

قال النسفي: " يقتر الرزق على عباده ويوسعه عليهم فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لا يبدلكم الضيق بالسعة".

قال الطبري: " أنه الذي بيده قبض أرزاق العباد وبسطها، دون غيره ممن ادعى أهل الشرك به أنهم آلهة، واتخذوه ربا دونه يعبدونه".

قال الحافظ ابن حجر: " البسط: كناية عن سعة رحمته".

واختلف أهل التفسير في قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ} [البقرة: ٢٤٤]، وذكروا فيه وجهان:

أحدهما: يعني في الرزق، وهو قول الحسن وابن زيد.

والثاني: يقبض الصدقات ويبسط الجزاء، وهو قول الزجاج.

أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن قتادة، في قوله: {يقبض ويبصط}، قال: يقبض الصدقة ويبسط ويخلف".

قال ابن عطية: "قرأ ابن كثير {يبسط} بالسين ونافع بالصاد {يبصط} في المشهور عنه، وقال الحلواني عن قالون عن نافع إنه لا يبالي كيف قرأ بسطة ويبسط بالسين

=

=

أو بالصاد، وروى أبو قرة عن نافع {يبسط} بالسين".

قوله تعالى: {وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة: ٢٤٥]، أي "يوم القيامة فيجازيكم على أعمالكم".

قال المراغي: " والرجوع إلى الله ضربان:

الأول: رجوع في هذه الحياة بالسير على سننه الحكيمة، ونظمه في الخليقة، بأن يعرف المرء أن الغنى يكون بعمل العامل وتوفيق الله وتسخيره، وأن البذل من فضل الله يأتي بالمنافع الخاصة للباذل، وبالمنافع العامة لقومه الذين يعتز بهم ويسعد بسعادتهم، وأن تركه يعقبه مفاسد ومضار عامة وخاصة للأمم والأفراد، وأنه لا يستقل بعمله مهما أوتي من رجاحة عقل، بل له حاجة إلى معونة الله وتوفيقه بتسخير الأسباب له.

والثاني: رجوع في الآخرة حين تظهر للمرء نتائج أعماله وآثار أفعاله {يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} [الشعراء: ٨٨ - ٨٩]".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: ملاحظة الإخلاص بأن يكون الإنسان منفقًا ماله لله ﷻ على سبيل الإخلاص، وطيب النفس، والمال الحلال، ولا يتبع إنفاقه منًّا، ولا أذًى؛ لقوله تعالى: {قرضًا حسنًا}؛ فالقرض الحسن هو ما وافق الشرع بأن يكون:

أولًا: خالصًا لله؛ فإن كان رياءً وسمعة، فليس قرضًا حسنًا؛ لقوله تعالى في الحديث القدسي: «من عمل عملًا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه».

ثانيًا: من مال حلال؛ فإن كان من مال حرام فليس بقرض حسن؛ لأن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا.

ثالثًا: نفسه طيبة به؛ لا متكرهًا، ولا معتقدًا أنه غُرْم وضريبة، كما يظن بعض الناس أن الزكاة ضريبة - حتى إن بعض الكُتّاب يعبرون بقولهم: ضريبة الزكاة - والعياذ

=

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا

=

بالله.

رابعًا: أن يكون في محله؛ بأن يتصدق على فقير، أو مسكين، أو في مصالح عامة؛ أما لو أنفقها فيما يغضب الله فإن ذلك ليس قرضًا حسنًا.

خامسًا: أن لا يتبع ما أنفق منًّا ولا أذًى؛ فإن أتبعه بذلك بطل ثوابه، لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى} [البقرة: ٢٦٤].

ومن فوائد الآية: أن فضل الله وعطاءه واسع؛ وأن جزاءه للمحسن جزاء فضل؛ لقوله تعالى: {فيضاعفه له أضعافًا كثيرة} مع أن أصل توفيقه للعمل الصالح فضل منه؛ لقول النبي ﷺ لفقراء الأنصار حين ذكروا له فضل الأغنياء عليهم في الصدقات، والعتق: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»؛ وعلى هذا فيكون لله تعالى في توفيق العبد للعمل الصالح فضلان: فضل سابق على العمل الصالح؛ وفضل لاحق – وهو الثواب عليه أضعافًا مضاعفة –؛ وأما جزاؤه للعصاة فهو دائر بين العدل والفضل؛ إن كانت المعصية كفرًا فجزاؤها عدل؛ وإن كانت دون ذلك فجزاؤها دائر بين الفضل، والعدل؛ لقوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء: ٤٨].

ومنها: الإشارة إلى أن الإنفاق ليس هو سبب الإقتار، والفقر؛ لأن ذكر هذه الجملة بعد الحث على الإنفاق يشير إلى أن الإنفاق لا يستلزم الإعدام، أو التضييق؛ لأن الأمر بيد الله سبحانه وتعالى؛ وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «ما نقصت صدقة من مال»؛ وكم من إنسان أمسك، ولم ينفق في سبيل الله، فسلط الله على ماله آفات في نفس المال، كالضياع، والاحتراق، والسرقة، وما أشبه ذلك؛ أو آفات تلحق هذا الرجل ببدنه، أو بأهله يحتاج معها إلى أموال كثيرة؛ وقد يتصدق الإنسان، وينفق، ويوسع الله له في الرزق.

مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٢٤٦).

{ألم تر إلى الملأ} الجماعة {مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ بَعْدِ} مَوْت {مُوسَى} أي إلى قصتهم وخبرهم {إذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لهم} هو شمويل {ابعث} أقم {لنا مَلِكًا نُقَاتِل} مَعَهُ {فِي سَبِيل الله} تَنْتَظِم بِهِ كَلِمَتنَا وَنَرْجِع إلَيْهِ {قَالَ} النَّبِيّ لَهُمْ {هَلْ عَسَيْتُمْ} بِالْفَتْحِ وَالْكَسْر {إن كتب عليكم القتال أ} ن {لَا تُقَاتِلُوا} خَبَر عَسَى وَالِاسْتِفْهَام لِتَقْرِيرِ التَّوَقُّع بها {قالوا وما لنا أ} ن {لَا نُقَاتِل فِي سَبِيل الله وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارنَا وَأَبْنَائِنَا} بِسَبْيِهِمْ وَقَتْلهمْ وَقَدْ فَعَلَ بِهِمْ ذَلِكَ قَوْم جَالُوت أَيْ لَا مَانِع لنا منه مع وجود مقتضيه قال تعالى {فلما كتب عليهم القتال تَوَلَّوْا} عَنْهُ وَجَبُنُوا {إلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ} وَهُمْ الَّذِينَ عَبَرُوا النَّهْر مَعَ طَالُوت كَمَا سَيَأْتِي {وَاَللَّه عَلِيم بِالظَّالِمِينَ} فَمُجَازِيهمْ وَسَأَلَ النَّبِيّ إرْسَال مَلِك فَأَجَابَهُ إلَى إرْسَال طَالُوت(١).

(١) قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [البقرة: ٢٤٦]، " أي: ألم ينته إلى علمك قصص هؤلاء الملأ من بنى إسرائيل".

قال الصابوني: " أي ألم يصل إلى سمعك يا محمد أو أيها المخاطب حال أولئك القوم".

قال البغوي: " والملأ من القوم: وجوههم وأشرافهم، وأصل الملأ الجماعة من الناس ولا واحد له من لفظه، كالقوم والرهط والإبل والخيل والجيش وجمعه أملاء".

قال الرازي:" (الملأ): الأشراف من الناس، وهو اسم الجماعة، كالقوم والرهط =

=

والجيش، وجمعه أملاء، قال الشاعر:

وقال لها الأملاء من كل معشر وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء، وهم الذين يملؤون العيون هيبة ورواء، وقيل: هم الذين يملؤون المكان إذا حضروا، وقال الزجاج: الملأ الرؤساء، سموا بذلك لأنهم يملؤون القلوب بما يحتاج إليه، من قولهم: ملأ الرجل يملأ ملأة فهو مليء".

والخطاب في الآية إما للرسول ﷺ؛ وخطاب زعيم الأمة خطاب له، وللأمة؛ لأنها تبع له؛ وإما أنه خطاب لكل من يتوجه له الخطاب؛ فيكون عامًا في أصل وضعه؛ الفرق بين المعنيين أن الأول عام باعتبار التبعية للمخاطب به أولًا - وهو الرسول ﷺ؛ والثاني عام باعتبار وضعه - يعني: ألم تر أيها المخاطب.

كما أن الاستفهام هنا الظاهر أنه للتشويق - يعني يشوقنا أن ننظر إلى هذه القصة لنعتبر بها -؛ لأن التقرير إنما يكون في أمر كان معلومًا للمخاطب؛ فيُقَرَّر به، كقوله تعالى: {ألم نشرح لك صدرك} [الشرح: ١]؛ وأما هذا فهو أمر ليس معلومًا للمخاطب إلا بعد أن يخبر به؛ فيكون هنا للتشويق، مثل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة} [الصف: ١٠]، وقوله تعالى: {هل أتاك حديث الغاشية} [الغاشية: ١]، وما أشبهها؛ أما لو كان يخاطب من كان عالمًا بها لقلنا: إن الاستفهام للتقرير.

قال النسفي: الملأ: " الأشراف لأنهم يملأون القلوب جلالة والعيون مهابة".

قال البغوي: " والملأ من القوم: وجوههم وأشرافهم، وأصل الملأ الجماعة من الناس ولا واحد له من لفظه، كالقوم والرهط والإبل والخيل والجيش وجمعه أملاء".

قوله تعالى: {مِن بَعْدِ مُوسَى} [البقرة: ٢٤٦] يعني: "من بعد موته".

قوله تعالى: {إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُم} [البقرة: ٢٤٦]، "أي حين قالوا لنبيِّهم".

=

=

واختلف أهل التفسير في ذلك النبي على أقاويل:

أحدها: أنه شمويل، -واسمه في كتب أهل الكتاب: صموئيل-وهو قول وهب بن منبه.

والثاني: يوشع بن نون، وهو قول قتادة.

والثالث: شمعون، "وهو من نسل هارون"، وهو قول السدي.وقال: "إنما سمي " شمعون "، لأن أمه دعت الله أن يرزقها غلاما، فاستجاب الله لها دعاءها، فرزقها، فولدت غلاما فسمته " شمعون "، تقول: الله تعالى سمع دعائي".

وروي عن مجاهد، قال: شمؤل".

والرابع: وقيل: الشمول بن حنة بن العاقر. عن أبي عبيدة.

الخامس: يوشع. قاله قتادة. وقال: "وهو أحد الرجلين اللذين أنعم الله عليهما".

والأولى أن نقول بأن الله سبحانه وتعالى أبهمه؛ ولو كان في معرفة اسمه فائدة لكان الله ﷻ يبيّن اسمه لنا؛ لكن ليس لنا في ذكر اسمه فائدة؛ المهم أنه نبي من الأنبياء. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: {ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [البقرة: ٢٤٦]، "أقم لنا أميرًا واجعله قائدًا لنا لنقاتل معه الأعداء في سبيل الله".

قال السعدي: " أي: عيِّن لنا ملكا، ليجتمع متفرقنا ويقاوم بنا عدونا".

قال ابن عثيمين: " أي مُرْ لنا بملك، أو أقم لنا ملكًا نقاتل في سبيل الله؛ وكان أمرهم في ذلك الوقت فوضوي ليس عندهم ملك يدبر أمورهم، ويدبر شؤونهم؛ والناس إذا كان ليس لهم ولي أمر صار أمرهم فوضى.. ولهذا أمر النبي ﷺ القوم إذا سافروا أن يؤمِّروا أحدهم عليهم حتى لا تكون أمورهم فوضى".

قال الزمخشري: أي "أنهض للقتال معنا أميرًا نصدر في تدبير الحرب عن رأيه وننتهي إلى أمره، طلبوا من نبيهم نحو ما كان يفعل رسول الله ﷺ من التأمير على

=

=

الجيوش التي كان يجهزها، ومن أمرهم بطاعته وامتثال أوامره".

قال السعدي: "ولعلهم في ذلك الوقت ليس لهم رئيس يجمعهم، كما جرت عادة القبائل أصحاب البيوت، كل بيت لا يرضى أن يكون من البيت الآخر رئيس، فالتمسوا من نبيهم تعيين ملك يرضي الطرفين ويكون تعيينه خاصا لعوائدهم، وكانت أنبياء بني إسرائيل تسوسهم، كلما مات نبي خلفه نبي آخر".

وقوله تعالى {نُقَاتِلْ} [البقرة: ٢٤٦]، "قرئ بالنون والجزم على الجواب، وبالنون والرفع على أنه حال، أي ابعثه لنا مقدّرين القتال. أو استئناف كأنه قال لهم: ما تصنعون بالملك؟ فقالوا: نقاتل. وقرئ: يقاتل بالياء والجزم على الجواب، وبالرفع على أنه صفة لملكا، وخبر عسيتم".

وقوله تعالى: {فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٤٦]، فسرها الرسول -ﷺ أحسن تفسير، وهو "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله".

وأخرج ابن ابي حاتم بسنده عن "سعيد في قوله: في سبيل الله يعني: في طاعة الله ﷻ".

وفي سبب سؤالهم لذلك قولان:

أحدهما: أنهم سألوا ذلك لقتال العمالقة، وهو قول السدي.

والثاني: أن الجبابرة الذين كانوا في زمانهم استزلوهم، فسألوا قتالهم، وهو قول وهب بن منبه، والربيع وابن جريج والضحاك.

قوله تعالى: {ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا} [البقرة: ٢٤٦] "أنهض للقتال معنا أميرًا نصدر في تدبير الحرب عن رأيه وننتهي إلى أمره".

قوله تعالى {قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلا تُقَاتِلُوا} [البقرة: ٢٤٦]، أي: " أي قال لهم نبيّهم: أخشى أن يُفرض عليكم القتال ثم لا تقاتلوا عدوكم وتجبنوا عن لقائه".

=

قال النسفي: أي: " هل قاربتم أن لا تقاتلوا يعني هل الأمر كما أتوقعه أنكم لا تقاتلون وتجبنون".

قال البغوي: " {هَلْ عَسَيْتُمْ}: استفهام شك".

قال الزمخشري: " بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال، فأدخل هل مستفهمًا عما هو متوقع عنده ومظنون. وأراد بالاستفهام التقرير، وتثبيت أنّ المتوقع كائن، وأنه صائب في توقعه، كقوله تعالى: {هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ} معناه التقرير".

قال الراغب: " أي: هل طمعتم في أنفسكم أن تقوم بذلك وأن لا تجن؟".

قال السعدي: " أي: لعلكم تطلبون شيئا وهو إذا كتب عليكم لا تقومون به، فعرض عليهم العافية فلم يقبلوها، واعتمدوا على عزمهم ونيتهم".

وقوله: {عَسَيْتُمْ} [البقرة: ٢٤٦]، فيه قراءتان:

الأولى: قرأ نافع: {عسيتم} بكسر (السين) كل القرآن، والكسر لغة في (عسى) إا اتصل بمضر خاصة، وقد حكي في اسم الفاعل (عَسٍي)، فهذا يدل على كسر (السين) في الماضي.

قال صاحب الكشاف: " وقرئ (عسِيتم) بكسر السين وهي ضعيفة".

وقال أبو حاتم: "ليس للكسر وجه".

الثانية: وقرأ الباقون بالفتح وهي اللغة الفصيحة بدليل قوله تعالى: {عسى ربكم}"، وهي هنا للتوقع؛ فيكون المعنى: هل يتوقع منكم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا؟

وتجدر الإشارة بأن الفتح في السين، هي اللغة الفاشية، وعليها اجمع القراء، ونافع معهم، إذا لم يتصل الفعل بضمير، وايضا إذا مساواة الفعل، مع المضمر والمظهر، أولى من المخالفة بينهما، لأن المضمر عقيب المظهر، فواجب أن يكون مثله، وهو الإختيار لأجماع القراء عليه مع المضمر والمظهر، وإنما خالفهم نافع وحده

=

مع المضمر، وبه قرأ الحسن وطلحة.

قوله تعالى: {قَالُوا وَمَا لَنَآ أَلا نُقَاتِلَ فِى سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٤٦] يعني: "وأي داعٍ لنا إلى ترك القتال وأي غرض لنا فيه".

قال الزمخشري: "وأيّ داع لنا إلى ترك القتال، وأى غرض لنا فيه".

قال الصابوني: " أي أيُّ سببٍ لنا في ألاّ نقاتل عدونا".

قال السعدي: " أي: أي شيء يمنعنا من القتال وقد ألجأنا إليه".

واختلف في إعراب (أن) في قوله تعالى {ألّا}:

القول الأول: قال الأخفش (أن) في قوله (وما لنا ألا نقاتل) زائدة.

قال الرازي"وهذا ضعيف لأن القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف الأصل".

قال الطبري: وقال آخرون منهم: (أن) ها هنا زائدة بعد {ما لن}، كما تزاد بعد (لما) و (لو)، وهي تزاد في هذا المعنى كثيرا. قال: ومعناه: وما لنا لا نقاتل في سبيل الله؟ فأعمل {أن} وهي زائدة، وقال الفرزدق:

لو لم تكن غطفان لا ذنوب لها إذن للام ذوو أحسابها عمرا

والمعنى: لو لم تكن غطفان لها ذنوب (ولا) زائدة فأعملها.

وأنكر [ذلك] آخرون. وقالوا: غير جائز أن تجعل (أن) زائدة في الكلام، وهو صحيح في المعنى وبالكلام إليه الحاجة، قالوا: والمعنى: ما يمنعنا ألا نقاتل - فلا وجه لدعوى مدع أن {أن} زائدة، معنى مفهوم صحيح. قالوا: وأما قوله:

لو لم تكن غطفان لا ذنوب لها

فإن (لا) غير زائدة في هذا الموضع، لأنه جحد، والجحد إذا جحد صار إثباتا. قالوا: فقوله: لو لم تكن غطفان لا ذنوب لها، إثبات الذنوب لها، كما يقال: ما أخوك ليس يقوم، بمعنى: هو يقوم".

القول الثاني: وقال الفراء هو محمول على المعنى، أي: وما منعنا، كما تقول:

=

=

مالك ألا تصلي. وقيل المعنى واي شيء لنا في أن لا نقاتل.

قال النحاس "وهذا أجودها".

الثالث: قال الكسائي: معنى وما لنا ألا نقاتل أي شيء لنا في ترك القتال؟ ثم سقطت كلمة (في).

قال الرازي: " ورجح أبو علي الفارسي، قول الكسائي على قول الفراء، قال: وذلك لأن على قول الفراء لا بد من إضمار حرف الجر، والتقدير: ما يمنعنا من أن نقاتل، إذا كان لا بد من إضمار حرف الجر على القولين، ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الإضمار على ظاهره، وعلى قول الفراء لا يبقى، فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى".

واختلف في اعراب {ما} في قوله تعالى: {وَمَا لَنَآ} [البقرة: ٢٤٦] على وجهين:

الأول: وهو قول المبرد: أن (ما) في هذه الآية جحد لا استفهام كأنه، قال: ما لنا نترك القتال، وعلى هذا الطريق يزول السؤال.

الوجه الثاني: أن نسلم أن (ما) هاهنا بمعنى الاستفهام.

قال الطبري: "فإن قيل: وما وجه دخول (أن) في قوله: {وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله}، وحذفه من قوله: {وَمَا لَكُمْ لا تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ} [سورة الحديد: ٨]، قيل: هما لغتان فصيحتان للعرب: تحذف " أن " مرة مع قولها: " ما لك "، فتقول: " ما لك لا تفعل كذا "، بمعنى: ما لك غير فاعله، كما قال الشاعر:

ما لك ترغين ولا ترغو الخلف

وذلك هو الكلام الذي لا حاجة بالمتكلم به إلى الاستشهاد على صحته، لفشو ذلك على ألسن العرب، وتثبت (أن) فيه أخرى، توجيها لقولها: " ما لك " إلى معناه، إذ كان معناه: ما منعك؟ كما قال تعالى ذكره: (مَا مَنَعَكَ أَلا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) [سورة الأعراف: ١٢]، ثم قال في سورة أخرى في نظيره: (مَا لَكَ أَلا

=

=

تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ) [سورة الحجر: ٣٢]، فوضع " ما منعك " موضع " ما لك "، و " ما لك " موضع " ما منعك "، لاتفاق معنييهما، وإن اختلفت ألفاظهما، كما تفعل العرب ذلك في نظائره مما تتفق معانيه وتختلف ألفاظه، كما قال الشاعر:

يقول إذا اقلولى عليها وأقردت: ألا هل أخو عيش لذيذ بدائم؟

فأدخل في (دائم) (الباء) مع (هل)، وهي استفهام. وإنما تدخل في خبر (ما) التي في معنى الجحد، لتقارب معنى الاستفهام والجحد".

قوله تعالى: {وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا} [البقرة: ٢٤٦]، " وقد أخذت منا البلاد وسُبيت الأولاد؟".

أخرج ابن ابي حاتم بسنده " عن السدي قوله: {وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا}: بأداء الجزية".

قال الصابوني: " قال تعالى بيانًا لما انطوت عليه نفوسهم من الهلع والجبن".

قال الزمخشري: "وذلك أنّ قوم جالوت كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين، فأسروا من أبناء ملوكهم أربعمائة وأربعين".

قال السعدي: " بأن أخرجنا من أوطاننا وسبيت ذرارينا، فهذا موجب لكوننا نقاتل ولو لم يكتب علينا، فكيف مع أنه فرض علينا وقد حصل ما حصل".

قال ابن عثيمين: " والإنسان إذا أُخرج من داره، وبنيه فلا بد أن يقاتل لتحرير البلاد، وفكّ الأسرى".

قال الراغب: " أنكروا أن يكون منهم تضجيع في قتال أعدائهم، فجعل حجتهم شيئين هما غاية ما يحنق، وهو انزعاجهم عن مقارهم الذي هو شريك القتل، وقيل الولد الذي هو أصعب على الإنسان من قتل نفسه، وفي حكاية ذلك إشارة إلى ذمهم من وجهين أحدهما أنهم قالوا: أن تكلفوا، وقد قيل: فلما قام الإنسان

=

=

بواجب التزامه، ابتدأ ولهذا لما روجع النبي ﷺ في الحج، فقيل: " ألعامنا هذا؟ أم للأبد؟ قال: بل للأبد"، وذم الله (بني إسرائيل) في التزامهم الرهبانية، ثم قصروا فيها، والثاني: أنهم لم يلزموا القتال كما يجب أن يلزم، فإن المقاتلة في سبيل الله يجب أن لا يكون لها سمعة واجتلاب ثناء أو شفاء مغيطة وكذا يجب أن تكون سائر الأفعال المحمودة وهم لما قالوا: {وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ} قصدوا شفاء الغيظ لا ائتمار الرب، فعلم أنهم لا يصبرون في مواطن الحق على ما يجب".

قوله تعالى: {فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ} [البقرة: ٢٤٦]، " أي فلما فرض عليهم القتال بعد سؤال النبي ذلك وبعث الملك".

عن سعيد بن جبير، في قول الله تعالى {كتب} [البقرة: ٢٤٦]،: "يعني فرض".

قال القرطبي: "أخبر تعالى أنه لما فرض عليهم القتال ورأوا الحقيقة ورجعت أفكارهم إلى مباشرة الحرب وأن نفوسهم ربما قد تذهب".

قوله تعالى: {تَوَلَّوْا} [البقرة: ٢٤٦]، أي: "أعرضوا عنه".

قال القرطبي: " أي اضطربت نياتهم وفترت عزائمهم".

قال ابن عثيمين: " أي أعرضوا عن هذا الغرض، ولم يقوموا به".

قال المراغي: " أعرضوا وتخلفوا عن الجهاد وضيعوا أمر الله بعد مشاهدة العدوّ وشوكته".

قال السعدي: " لما لم تكن نياتهم حسنة ولم يقوَ توكلهم على ربهم.. فجبنوا عن قتال الأعداء وضعفوا عن المصادمة، وزال ما كانوا عزموا عليه، واستولى على أكثرهم الخور والجبن".

قوله تعالى: {إِلا قَلِيلا مِّنْهُمْ} [البقرة: ٢٤٦]، أي: " إِلا فئة قليلة منهم صبروا وثبتوا".

و(القليل) ما دون الثلث؛ لقول الرسول ﷺ: "الثلث كثير"؛ وهي منصوبة على

=

=

الاستثناء.

قال السعدي: " فعصمهم الله وثبتهم وقوى قلوبهم فالتزموا أمر الله ووطنوا أنفسهم على مقارعة أعدائه، فحازوا شرف الدنيا والآخرة".

قال الشوكاني: " واختلف في عدد القليل الذين استثناهم الله سبحانه وهم الذي اكتفوا بالغرفة".

قال النسفي: "وهم كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر"، " وهم الذين عبروا النهر مع طالوت".

قال القرطبي: "وهذا شأن الأمم المتنعِّمة المائلة إِلى الدَّعة، تتمنى الحرب أوقات الأنفة فإِذا حضرت الحرب جُبنت وانقادت لطبعها".

قال المراغي: " ذاك أن الأمم إذا قهرها العدو تهن قوّتها ويغلب عليها الجبن وتلبس ثوب الذل والمسكنة، فإذا أراد الله إحياءها بعد موتها نفخ روح الشجاعة والإقدام في خيارها وهم الأقلون، فيعملون ما لا يعمله الأكثرون".

قوله تعالى: {وَاللهُ عَلِيمُ بِالظَّالِمِينَ} [البقرة: ٢٤٦]، " والله ذو علم بمن ظلم منهم نفسه".

قال ابن كثير: " أي: ما وفوا بما وعدوا بل نكل عن الجهاد أكثرهم والله عليم بهم".

قال النسفي: "وعيد لهم على ظلمهم بترك الجهاد".

قال الصابوني: " وعيدٌ لهم على ظلمهم بترك الجهاد عصيانًا لأمره تعالى".

قال ابن عثيمين: " ومقتضى علمه بهم أن يجازيهم على ظلمهم؛ والظلم هنا ليس لفعل محرم؛ ولكنه لترك واجب؛ لأن ترك الواجب كفعل المحرم؛ فيه ظلم للنفس، ونقص من حقها".

قال المراغي: " أي بالذين يظلمون أنفسهم وأمتهم بترك الجهاد دفاعا عنها،

=

=

وحفظا لحقوقها، فيصبحون في الدنيا أذلاء مستضعفين، وفي الآخرة أشقياء معذبين، وفي هذا وعيد لأمثالهم لا يخفى".

قال الرازي: " أي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قيل من ربه، وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك: وقاتلوا في سبيل الله فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بني إسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: الحث على النظر، والاعتبار؛ لقوله تعالى: {ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل}.

ومنها: أن في هذه القصة عبرًا لهذه الأمة، حيث إن هؤلاء القوم الذين كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلًا منهم.

ومنها: تحذير هذه الأمة عن التولي عن القتال إذا كتب عليهم.

ومنها: أنه لا بد للجيوش من قائد يتولى قيادتها؛ لقولهم: {ابعث لنا ملكًا نقاتل في سبيل الله}.

ومنها: أن من مبيحات القتال إخراج الإنسان من بلده، وأهله ليرفع ظلم الظالمين؛ لقولهم: {وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا}؛ لكن لو كان إخراجهم بحق - كما فعل النبي ﷺ في بني النضير - فلا حق لهم في المقاتلة، أو المطالبة - ولو أسلموا -؛ لأن الله أورث المسلمين أرضهم، وديارهم، وأموالهم؛ والأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين؛ قال الله تعالى: {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون} [الأنبياء: ١٠٥].

=

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧).

{وَقَالَ لَهُمْ نَبِيّهمْ إِنَّ الله قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوت مَلِكًا قَالُوا أَنَّى} كَيْفَ {يَكُون لَهُ الْمُلْك عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ} لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ سَبْط الْمَمْلَكَة وَلَا النُّبُوَّة وَكَانَ دَبَّاغًا أَوْ رَاعِيًا {وَلَمْ يُؤْتَ سَعَة مِنْ الْمَال} يَسْتَعِين بِهَا عَلَى إقَامَة الْمُلْك {قَالَ} النَّبِيّ لَهُمْ {إِنَّ الله اصْطَفَاهُ} اخْتَارَهُ لِلْمُلْكِ {عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَة} سَعَة

=

ومن فوائد الآية: أن الإنسان قد يظن أنه يستطيع الصبر على ترك المحظور، أو القيام بالمأمور؛ فإذا ابتُلي نكص؛ لقوله تعالى: {فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم} مع أنهم كانوا في الأول متشجعين على القتال.

ومنها: الإشارة إلى قول النبي ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية؛ فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف»، وقوله ﷺ: «من سمع بالدجال فلينأ عنه؛ فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن، فيتبعه مما يبعث به من الشبهات»، ويشبه هذا أن بعض الناس ينذرون النذر وهم يظنون أنهم يوفون به؛ ثم لا يوفون به، كما في قوله تعالى: {ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين*فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون} [التوبة: ٧، ٧٦].

ومن فوائد الآية: أن البلاء موكل بالمنطق؛ لأنه قال لهم: {هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا}؛ فكان ما توقعه نبيهم واقعًا؛ فإنهم لما كتب عليهم القتال تولوا.

{فِي الْعِلْم وَالْجِسْم} وَكَانَ أَعْلَم بَنِي إسْرَائِيل يَوْمئِذٍ وَأَجْمَلهمْ وَأَتَمّهمْ خَلْقًا {وَاَللَّه يُؤْتِي مُلْكه مَنْ يَشَاء} إيتَاءَهُ لَا اعْتِرَاض عَلَيْهِ {وَاَللَّه وَاسِع} فَضْله {عَلِيم} بِمَنْ هُوَ أَهْل لَهُ.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٤٨).

{وَقَالَ لَهُمْ نَبِيّهمْ} لَمَّا طَلَبُوا مِنْهُ آيَة عَلَى مُلْكه {إنَّ آيَة مُلْكه أَنْ يَأْتِيَكُمْ التَّابُوتُ} الصُّنْدُوق كَانَ فِيهِ صُوَر الْأَنْبِيَاء أَنْزَلَهُ عَلَى آدَم وَاسْتَمَرَّ إلَيْهِمْ فَغَلَبَهُمْ الْعَمَالِقَة عَلَيْهِ وَأَخَذُوهُ وَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِهِ عَلَى عَدُوّهُمْ وَيُقَدِّمُونَهُ في القتال ويسكنون إليه كما قال تعالى {فِيهِ سَكِينَة} طُمَأْنِينَة لِقُلُوبِكُمْ {مِنْ رَبّكُمْ وَبَقِيَّة مِمَّا تَرَكَ آل مُوسَى وَآل هَارُونَ} وَهِيَ نَعْلَا مُوسَى وَعَصَاهُ وَعِمَامَة هَارُونَ وَقَفِيز مِنْ الْمَنّ الَّذِي كَانَ يَنْزِل عَلَيْهِمْ وَرُضَاض مِنْ الْأَلْوَاح {تَحْمِلهُ الْمَلَائِكَة} حَال مِنْ فَاعِل يَأْتِيكُمْ {إنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَة لَكُمْ} عَلَى مُلْكه {إن كنتم مؤمنين} فَحَمَلَتْهُ الْمَلَائِكَة بَيْن السَّمَاء وَالْأَرْض وَهُمْ يَنْظُرُونَ إلَيْهِ حَتَّى وَضَعَتْهُ عِنْد طَالُوت فَأَقَرُّوا بِمُلْكِهِ وَتَسَارَعُوا إلَى الْجِهَاد فَاخْتَارَ مِنْ شَبَابهمْ سَبْعِينَ أَلْفًا[1].

---

(١) قوله تعالى: {وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ} [البقرة: ٢٤٧]، " أي: أخبرهم نبيّهم".

قال الطبري: " وقال للملأ من بني إسرائيل نبيهم شمويل".

قال ابن عثيمين: " {نَبِيُّهُمْ} بتشديد (الياء)؛ وفي قراءة: {نبيئهم} بالهمز.

قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا} [البقرة: ٢٤٧]، "بأنَّ الله تعالى قد ملَّك عليهم طالوت ليكونوا تحت إمرته في تدبير أمر الحرب واختاره ليكون أميرًا عليهم".

=

=

قال السعدي: " فكان هذا تعيينا من الله الواجب عليهم فيه القبول والانقياد وترك الاعتراض".

قال ابن كثير: " لما طلبوا من نبيهم أن يعين لهم ملكًا منهم فعين لهم طالوت وكان رجلا من أجنادهم ولم يكن من بيت الملك فيهم؛ لأن الملك فيهم كان في سبط يهوذا، ولم يكن هذا من ذلك السبط".

قال صاحب الكشاف: " طالُوتَ اسم أعجمى كجالوت وداود. وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته، وزعموا أنه من الطوال لما وصف به من البسطة في الجسم. ووزنه إن كان من الطول (فعلوت) منه، أصله طولوت، إلا أنّ امتناع صرفه يدفع أن يكون منه، إلا أن يقال: هو اسم عبراني وافق عربيا، كما وافق حنطا حنطة، وبشمالا لها رخمانا رخيما بسم الله الرحمن الرحيم، فهو من الطول كما لو كان عربيا، وكان أحد سببيه العجمة لكونه عبرانيا".

قوله تعالى: {قالوا أنى يَكُونُ لَهُ الملك عَلَيْنَا} [البقرة: ٢٤٧]، " أي: كيف يكون ملكًا علينا".

أي: لما طلبوا من نبيهم أن يعين لهم ملكا منهم فعين لهم طالوت، وكان رجلا من أجنادهم ولم يكن من بيت الملك فيهم؛ لأن الملك فيهم كان في سبط يهوذا، ولم يكن هذا من ذلك السبط فلهذا قالوا: (قالوا أنى يكون له الملك علينا) أي: كيف يكون ملكا علينا.

قال القرطبي: " على سنتهم في تعنيتهم الأنبياء وحيدهم عن أمر الله تعالى".

وقال ابن عاشور: "وأنى في قوله (أنى يكون له الملك علينا) بمعنى كيف، وهو استفهام مستعمل في التعجب، تعجبوا من جعل مثله ملكا، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير، إلا أنه كان شجاعا، وكان أطول القوم".

قال النسفي: " أي كيف ومن أين وهو إنكار لتملكه عليهم واستبعاد له".

=

=

وقد قال مجاهد: "قوله: {إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا}، قال: كان أمير الجيش".

قوله تعالى: {وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ} [البقرة: ٢٤٧]، " والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك، لأنا فينا من هو من أولاد الملوك".

قال ابن كثير: " وقد ذكر بعضهم أنه كان سقاء وقيل: دباغًا".

قال القاسمي: "أي لأن فينا من هو سبط الملوك دونه".

قال ابن عثيمين: " كأنهم يرون أن الملِك لا يكون إلا كابرًا عن كابر، وأن هذا لم يسبق لأحد من آبائه أنه تولى الملْك بخلافنا نحن؛ فإن الملوك كانوا منا؛ فكيف جاءه الملك؟ !".

أخرج ابن ابي حاتم "عن السدي، عن أبي مالك، قوله: {أنى} يعني: من أين؟".

وعن الربيع بن أنس: " {قالوا أنى يكون له الملك علينا}: كيف يكون له الملك علينا؟".

قال الزمخشري: " {أَنَّى}: كيف ومن أين، وهو إنكار لتملكه عليهم واستبعاد له".

قوله تعالى: {وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ} [البقرة: ٢٤٧]، أي"وأنه فقير، لا بد للملك من مال يعتضد به".

قال أبو حيان: هذا كلام من تعنت وحاد عن أمر الله، وهي عادة بني إسرائيل، فكان ينبغي لهم إذ قال لهم النبي عن الله (إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا) أن يسلموا لأمر الله، ولا تنكره قلوبهم، ولا يتعجبوا من ذلك، ففي المقادير أسرار لا تدرك، فقالوا: كيف يملك علينا من هو دوننا.

أخرج ابن ابي حاتم بسنده "عن السدي وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال القوم: ما كنت قد أكذب منك الساعة، ونحن سبط المملكة،

=

=

وليس هو من سبط المملكة، ولم يؤت سعة من المال فنتبعه لذلك، فقال النبي ﷺ: إن الله اصطفاه عليكم".

وعن ابن عباس: {قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ}، فإنهم لم يقولوا ذلك، إلا أنه كان في بني إسرائيل سبطان، كان في أحدهما النبوة، وكان في الآخر الملك، فلا يبعث نبي إلا من كان من سبط النبوة، ولا يملك على الأرض أحدا، إلا من كان من سبط الملك، وأنه ابتعث طالوت حين ابتعثه وليس من واحد من السبطين، فاختاره عليهم وزاده بسطة في العلم والجسم، ومن أجل ذلك قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه وليس واحدا من السبطين قال: {قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ}، وروي عن سعيد بن جبير وقتادة والربيع بن أنس ببعض ذلك".

وري "عن عكرمة قال: كان طالوت سقاء يبيع الماء".

قال النسفي: " وإنما قالوا ذلك لأن النبوة كانت في سبط لاوي بن يعقوب عليه السلام، والملك في سبط يهوذا وهو كان من سبط بنيامين، وكان رجلًا سقاء أو دباغًا فقيرًا".

روي عن السدي "قوله: {وزاده بسطة في العلم والجسم} قال: أتى بعصى مقدار الرجل الذي يبعث فيهم ملكا فقال: أن صاحبكم يكون طوله طول هذه العصا، فقاسوا أنفسهم بها، فلم يكونوا مثلها. وكان طالوت رجلا سقاء، يسقي على حمار له، فضل حماره، فانطلق يطلبه في الطريق فلما رأوه، دعوه وقاسوه بها، فكان مثلها، فقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال القوم: ما كنت قط أكذب منك الساعة، ونحن سبط المملكة، وليس هو من سبط المملكة، ولم يؤت سعة من المال، فنتبعه لذلك، فقال النبي: إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم".

=

=

وقال "عبد الصمد بن معقل: سمعت وهبا يقول وزاده بسطة في العلم والجسم قال: فاجتمع بنو إسرائيل فكان طالوت فوقهم من منكبه فصاعدا".

قال الزمخشري: " وروى أنّ نبيهم دعا الله تعالى حين طلبوا منه ملكا، فأتى بعصا يقاس بها من يملك عليهم، فلم يساوها إلا طالوت".

قال السعدي: " أي: كيف يكون ملكا وهو دوننا في الشرف والنسب ونحن أحق بالملك منه. ومع هذا فهو فقير ليس عنده ما يقوم به الملك من الأموال، وهذا بناء منهم على ظن فاسد، وهو أن الملك ونحوه من الولايات مستلزم لشرف النسب وكثرة المال، ولم يعلموا أن الصفات الحقيقية التي توجب التقديم مقدمة عليها".

قال ابن كثير: " وهذا اعتراض منهم على نبيهم وتعنت وكان الأولى بهم طاعة وقول معروف".

قال الحرالي: "فثنوا اعتراضهم بما هو أشد وهو الفخر بما ادعوه من استحقاق الملك على من ملكه الله عليهم. فكان فيه حظ من فخر إبليس حيث قال حين أمر بالسجود لآدم: {أنا خير منه} [الأعراف: ١٢]، ولم يؤت سعة من المال، أي فصار له مانعان: أحدهما أنه ليس من بيت الملك. والثاني أنه مملق. والملك لا بد له من مال يعتضد به.. فكان في هذه الثالثة فتنة استصنام المال وأنه مما يقام به ملك، وإنما الملك بإيتاء الله، فكان في هذه الفتنة الثالثة جهل وشرك، فتزايدت صنوف فتنتهم فيما انبعثوا إلى طلبه من أنفسهم".

قال الزمخشري: " فإن قلت: ما الفرق بين الواوين في: (وَنَحْنُ أَحَقُّ)، (وَلَمْ يُؤْتَ)؟ قلت: الأولى للحال، والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا، قد انتظمتهما معا في حكم واو الحال. والمعنى: كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك، وأنه فقير ولا بدّ للملك من مال يعتضد به".

=

=

قوله تعالى: {قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ} [البقرة: ٢٤٧]، أي: " إِنّ الله اختاره عليكم".

عن الضحاك: " {إن الله اصطفاه عليكم}، قال: اختاره عليكم". ونحوه عن ابن زيد.

أخرج ابن ابي حاتم بسنده "عن عبد الله بن عباس قوله: {إن الله اصطفاه عليكم}: فاختاره عليكم. وروي عن أبي مالك مثل ذلك".

قال ابن كثير: " أي: اختاره لكم من بينكم والله أعلم به منكم، يقول: لست أنا الذي عينته من تلقاء نفسي بل الله أمرني به لما طلبتم مني ذلك".

قال النسفي: " أي اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم ولا اعتراض على حكمه".

قوله تعالى: {وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ} [البقرة: ٢٤٧]، أي: " فضله عليكم بالعلم والجسم".

قال ابن عباس: " {وزاده بسطة}، يقول: فضيلة".

وعن وهب بن منبه: " {وزاده بسطة في العلم}، قال: العلم بالحرب".

وقال الحافظ ابن حجر: " قوله: {بسطة}: أي: زيادة وفضلًا.

وعن ابن عباس: " {وزاده بسطة في العلم والجسم}، يقول: كان عظيما جسيما، يفضل بني إسرائيل بعنقه ورأسه".

قال الشوكاني: قوله تعالى (اصطفاه عليكم) أي: اختاره، واختيار الله هو الحجة القاطعة، ثم بين لهم مع ذلك وجه الاصطفاء: بأن الله زاده بسطة في العلم، الذي هو ملاك الإنسان، ورأس الفضائل، وأعظم وجوه الترجيح، وزاده بسطة في الجسم الذي يظهر به الأثر في الحروب، ونحوها، فكان قويا في دينه، وبدنه، وذلك هو المعتبر، لا شرف النسب. فإن فضائل النفس مقدمة عليه.

=

=

وقال الرازي: قال بعضهم: المراد بالبسطة في الجسم طول القامة، وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه، وإنما سمي طالوت لطوله.

وقيل: المراد من البسطة في الجسم الجمال، وكان أجمل بني إسرائيل.

وقيل: المراد القوة، وهذا القول عندي أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والشدة، لا الطول والجمال.

قال الرازي: إنه تعالى قدم البسطة في العلم، على البسطة في الجسم، وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية.

وقال ابن عاشور: قدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم، قال أبو الطيب:

الرأي قبل شجاعة الشجعان ... هو أول وهي المحل الثاني.

فالعلم المراد هنا، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة، وقيل: هو علم النبوة، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدودا من أنبيائهم.

قال أبو السعود: لما استبعدوا تملكه بسقوط نسبه وبفقره رد عليهم ذلك:

أولا: بأن ملاك الأمر هو اصطفاء الله تعالى وقد اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم.

وثانيا: بأن العمدة فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة أمور السياسة، وجسامة البدن ليعظم خطره في القلوب ويقدر على مقاومة الأعداء ومكابدة الحروب وقد خصه الله تعالى منهما بحظ وافر.

قال الرازي: واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي، كان إخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك.

قال ابن كثير: ومن هاهنا ينبغي أن يكون الملك ذا علم وشكل حسن وقوة شديدة

=

=

في بدنه ونفسه.

عن وهب بن منبه قال: "لما قالت بنو إسرائيل: {أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم} قال: واجتمع بنو إسرائيل فكان طالوت فوقهم من منكبيه فصاعدا".

وقال ابن إسحاق: "وكان طالوت رجلا قد أعطي بسطة في الجسم وقوة في البطش وشدة في الحرب، مذكور بذلك في الناس".

وقال السدي: "أتى النبي ﷺ بعصا تكون مقدارا على طول الرجل الذي يبعث فيهم ملكا، فقال: إن صاحبكم يكون طوله طول هذه العصا. فقاسوا أنفسهم بها، فلم يكونوا مثلها. فقاسوا طالوت بها فكان مثلها".

وقال ابن زيد: " {إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم}، بعد هذا".

يعني: مع اصطفائه إياه، بسط له مع ذلك في العلم والجسم.

قال ابن كثير: " أي: أتم علمًا وقامة منكم، ومن هاهنا ينبغي أن يكون الملك ذا علم وشكل حسن وقوة شديدة في بدنه ونفسه".

قال السعدي: "أي: بقوة الرأي والجسم اللذين بهما تتم أمور الملك، لأنه إذا تم رأيه وقوي على تنفيذ ما يقتضيه الرأي المصيب، حصل بذلك الكمال، ومتى فاته واحد من الأمرين اختل عليه الأمر، فلو كان قوي البدن مع ضعف الرأي، حصل في الملك خرق وقهر ومخالفة للمشروع، قوة على غير حكمة، ولو كان عالما بالأمور وليس له قوة على تنفيذها لم يفده الرأي الذي لا ينفذه شيئا".

قال النسفي: " قالوا: كان أعلم بني إسرائيل بالحرب والديانات في وقته، وأطول من كل إنسان برأسه ومنكبه.. والبسطة السعة والامتداد، والملك لا بد أن يكون

=

=

من أهل العلم فإن الجاهل ذليل مزدرى غير منتفع به، وأن يكون جسيمًا لأنه أعظم في النفوس وأهيب في القلوب.".

قال القاسمي: " لما استبعدوا تملكه بسقوط نسبه وبفقره، رد عليهم ذلك:

أوّلا: بأن ملاك الأمر هو اصطفاء الله تعالى وقد اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم.

وثانيا: بأن العمدة فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة أمور السياسة. وجسامة البدن ليعظم خطره في القلوب ويقدر على مقاومة الأعداء ومكابدة الحروب، وقد خصه الله تعالى منهما بحظ وافر قاله أبو السعود".

قال الزمخشري: " والظاهر أنّ المراد بالعلم المعرفة بما طلبوه لأجله من أمر الحرب. ويجوز أن يكون عالما بالديانات وبغيرها. وقيل: قد أوحى إليه ونبئ، وذلك أنّ الملك لا بدّ أن يكون من أهل العلم، فإنّ الجاهل مزدرى غير منتفع به، وأن يكون جسيما يملأ العين جهارة لأنه أعظم في النفوس وأهيب في القلوب".

قوله تعالى: " {وَاللهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٤٧]، " أي: يعطي الملك لمن شاء من عباده من غير إرثٍ أو مال".

أي هو الحاكم الذي ما شاء فعل ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون لعلمه وحكمته ورأفته بخلقه.

كما قال تعالى (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير).

هذا جواب عن شبهتم، وتقريره أن الملك لله، والعبيد لله، فهو سبحانه يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله، لأن المالك إذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لأحد عليه في فعله.

قال الشوكاني: قوله تعالى (والله يؤتى ملكه من يشاء) فالملك ملكه، والعبيد

=

=

عبيده، فما لكم والاعتراض على شيء ليس هو لكم، ولا أمره إليكم. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله (والله يؤتى ملكه من يشاء) من قول نبينا محمد ﷺ، وقيل: هو من قول نبيهم، وهو الظاهر.

قال ابن عاشور: قوله تعالى (والله يؤتي ملكه من يشاء) يحتمل أن يكون من كلام النبي، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله في ذلك.

ويحتمل أن يكون تذييلا للقصة من كلام الله تعالى.

قوله تعالى (والله يؤتي ملكه من يشاء) قال الشيخ ابن عثيمين: وليعلم أن كل شيء علقه الله بالمشيئة فإنه مقرون بالحكمة، أي: أنه ليست مشيئة الله مشيئة مجردة هكذا تأتي عفوا، لا، بل هي مشيئة مقرونة بالحكمة، والدليل على ذلك قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما) فلما بين أن مشيئتهم بمشيئة الله بين أن ذلك مبني على علم وحكمة.

عن وهب بن منبه: " {والله يؤتي ملكه من يشاء}، الملك بيد الله يضعه حيث شاء، ليس لكم أن تختاروا فيه".

عن مجاهد، "قوله: {والله يؤتي ملكه من يشاء}، قال: سلطانه".

قال ابن كثير: " أي: هو الحاكم الذي ما شاء فعل ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون لعلمه [وحكمته] ورأفته بخلقه".

قال النسفي: أي "الملك له غير منازع فيه وهو يؤتيه من يشاء إيتاءه وليس ذلك بالوراثة".

قال ابن عثيمين: " أي يعطي ملكه من يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته، كما قال تعالى: {قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير} [آل عمران:

=

=

٢٦]".

قوله تعالى: {وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٤٧]، " أي واسع الفضل عليمٌ بمن هو أهلٌ له فيعطيه إياه".

قال ابن جرير: واسع يسع خلقه كلهم بالكفاية والإفضال والجود والتدبير.

وقال الخطابي: الواسع: هو الغني الذي وسع غناه مفاقر عباده، ووسع رزقه جميع خلقه.

وقال السعدي: الواسع الصفات والنعوت ومتعلقاتها، بحيث لا يحصي أحد ثناء عليه، بل هو كما أثنى على نفسه، واسع العظمة، والسلطان والملك، واسع الفضل والإحسان، عظيم الجود والكرم.

فالله ﷻ واسع العطاء، كثير الإفضال على خلقه، والخلق كلهم يتقلبون في رحمته وفضله، يعطي من يشاء ويمنع، ويخفض من يشاء ويرفع، بعلمه الذي وسع كل شيء وحكمته.

(والله واسع المغفرة) ومن سعة مغفرته: أنه يغفر لكل من تاب وأناب مهما بلغت ذنوبه وخطاياه.

قال تعالى (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم). وقال حملة العرش عن ربهم تبارك وتعالى (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم).

والله واسع العلم: كما قال تعالى (إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علما).

والله واسع الرحمة: كما قال تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء)، وقال تعالى (فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة).

=

=

روي عن سعيد بن جبير، "في قوله: {عليم}، يعني: عالم بها".

قال ابن كثير: " أي: هو واسع الفضل يختص برحمته من يشاء عليم بمن يستحق الملك ممن لا يستحقه".

قال الزمخشري: " {واسِعٌ}: يوسع على من ليس له سعة من المال ويغنيه بعد الفقر {عَلِيمٌ} بمن يصطفيه للملك".

قال الطبري: " {والله واسع} بفضله فينعم به على من أحب، ويريد به من يشاء {عليم} بمن هو أهل لملكه الذي يؤتيه، وفضله الذي يعطيه، فيعطيه ذلك لعلمه به، وبأنه لما أعطاه أهل: إما للإصلاح به، وإما لأن ينتفع هو به".

قال السعدي: " لا يخص برحمته وبره العام أحدا عن أحد، ولا شريفا عن وضيع، ولكنه مع ذلك {عَلِيمٌ} بمن يستحق الفضل فيضعه فيه، فأزال بهذا الكلام ما في قلوبهم من كل ريب وشك وشبهة لتبيينه أن أسباب الملك متوفرة فيه، وأن فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده، ليس له راد، ولا لإحسانه صاد".

قال النسفي: " أي واسع الفضل والعطاء يوسع على من ليس له سعة من المال ويغنيه بعد الفقر {عَلِيمٌ} بمن يصطفيه للملك فثمة طلبوا من نبيهم آية على اصطفاء الله طالوت".

قال ابن عثيمين: " أي ذو سعة في جميع صفاته؛ واسع في علمه، وفضله، وكرمه، وقدرته، وقوته، وإحاطته بكل شيء، وجميع صفاته، وأفعاله؛ و {عليم} أي ذو علم بكل شيء؛ ومنه العلم بمن يستحق أن يكون ملكًا، أو غيرَه من الفضل الذي يؤتيه الله سبحانه وتعالى من يشاء".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَاسِعٌ} [البقرة: ٢٤٧] ثلاثة أقاويل:

أحدها: واسع الفضل، فحذف ذكر الفضل اكتفاء بدليل اللفظ، كما يقال فلان كبير، بمعنى كبير القَدْر.

=

=

الثاني: أنه بمعنى مُوسِع النعمة على مَنْ يشاء من خلقه.

والثالث: أنه بمعنى ذو سعة.

قوله تعالى: {وَقالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ} [البقرة: ٢٤٨]، أي: قال لهم نبيهم: إن" علامة ملكه".

قال ابن كثير: " يقول نبيهم لهم: إن علامة بركة ملك طالوت عليكم".

قال الصابوني: "أي علامة ملكه واصطفائه عليكم".

قوله تعالى: {أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ} [البقرة: ٢٤٨]، أي "يرد الله إليكم التابوت الذي أخذ منكم وهو صندوق التوراة".

عن ابن إسحاق: " {أن يأتيكم التابوت فيه} قال: فيرد عليكم".

قال الزمخشري: "التَّابُوتُ: صندوق التوراة. وكان موسى عليه السلام إذا قاتل قدّمه فكانت تسكن نفوس بنى إسرائيل ولا يفرّون".

قال الشوكاني: "أي: علامة ملكه إتيان التابوت الذي أخذ منهم، أي: رجوعه إليكم، وهو صندوق التوراة".

قال: وهب بن منبه عن صفة تابوت موسى: "كان نحوا من ثلاثة أذرع في ذراعين".

قوله تعالى: {فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ} [البقرة: ٢٤٨]، أي " أي في التابوت السكون والطمأنينة والوقار".

قال ابن كثير: " قيل: معناه فيه وقار، وجلالة".

قال القرطبي: " أي هو سبب سكون قلوبكم فيما اختلفتم فيه من أمر طالوت؛ ونظيره {فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْه} [التوبة: ٤٠] أي أنزل عليه ما سكن به قلبه".

قال الزمخشري: "والسكينة: السكون والطمأنينة، وقيل: هي صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت، لها رأس كرأس الهرّ وذنب كذنبه وجناحان، فتئن فيزف

=

=

التابوت نحو العدوّ وهم يمضون معه، فإذا استقرّ ثبتوا وسكنوا ونزل النصر، وقيل: أراد أن التابوت كان سبب سكون قلوبهم، فأينما كانوا سكنوا إليه ولم يفروا من التابوت إذا كان معهم في الحرب".

قال القاسمي: "أي: وقار وجلال وهيبة. أو فيه سكون نفوس بني إسرائيل يتقوون به على الحرب".

وذكر أهل العلم في معنى الـ {سَكِينَةٌ} أقوال:

أحدها: ريح هفَافة لها وجه كوجه الإنسان، وهذا قول عليّ عليه السلام.

والثاني: أنها طست من ذهبٍ من الجنة، كان يغسل فيه قلوب الأنبياء، وهذا قول ابن عباس والسدي، ورجّحه الحافظ ابن حجر قائلا: " وأما التي في قوله تعالى: (فِيهِ سَكينَة مِّن رَّبِّكُم) فيحتمل قول السدي وأبي مالك".

والثالث: وقيل: السكينة لها وجه كوجه الهر وجناحان. قاله مجاهد وابن عباس في أحد قوليه وأبن مالك نحوه في احدلى الروايات.

والرابع: وقيل: بل هي رأس هرة ميتة. قاله وهب بن منبه.

الخامس: أنها روح من الله تعالى يتكلم، وهذا قول وهب بن منبه.

والسادس: أنها ما يعرف من الآيات فيسكنون إليها، وهذا قول عطاء بن أبي رباح، والحسن.

والسابع: أنها الرحمة، وهو قول الربيع ابن أنس، وابن عباس (٢٩).

والثامن: أنها الوقار، وهو قول قتادة.

والتاسع: أنها عصى موسى، قاله عكرمة.

وقيل الراجح-والله أعلم- هو تفسير (السكينة) بطمأنينة القلب وسكينته؛ إذ أن إتيان التابوت تحمله الملائكة إليهم وفيه بقية مما ترك آل موسى وال هارون فيه طمأنينة لقلوبهم وسكينة لنفوسهم، والله أعلم، وهو ما قاله عطاء بن أبي رباح بأن

=

السكينة: من الشيء تسكن إليه النفوس من الآيات التي تعرفونها، وهو اختيار الطبري، إذ يقول: "وذلك أن (السكينة) في كلام العرب (الفعيلة)، من قول القائل: سكن فلان إلى كذا وكذا، إذا اطمأن إليه وهدأت عنده نفسه، فهو يسكن سكونا وسكينة، مثل قولك: عزم فلان هذا الأمر عزما وعزيمة، وقضى الحاكم بين القوم قضاء وقضية، ومنه قول الشاعر:

لله قبر غالها! ماذا يجن؟ لقد أجن سكينة ووقارا

وإذا كان معنى (السكينة) ما وصفت، فجائز أن يكون ذلك على ما قاله علي بن أبي طالب على ما روينا عنه، وجائز أن يكون ذلك على ما قاله مجاهد على ما حكينا عنه، وجائز أن يكون ما قاله وهب بن منبه وما قاله السدي، لأن كل ذلك آيات كافيات تسكن إليهن النفوس، وتثلج بهن الصدور، وإذا كان معنى (السكينة) ما وصفنا، فقد اتضح أن الآية التي كانت في التابوت، التي كانت النفوس تسكن إليها لمعرفتها بصحة أمرها، إنما هي مسماة بالفعل وهي غيره، لدلالة الكلام عليه"

ومما يعضد بأن السكينة أمر معنوي وتدل على ما تسكن إليها النفوس، ما رواه مسلم عن البراء قال: " كَانَ رَجُلٌ يَقْرَأُ سُورَةَ الْكَهْفِ وَعِنْدَهُ فَرَسٌ مَرْبُوطٌ بِشَطَنَيْنِ فَتَغَشَّتْهُ سَحَابَةٌ فَجَعَلَتْ تَدُورُ وَتَدْنُو وَجَعَلَ فَرَسُهُ يَنْفِرُ مِنْهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ تِلْكَ السَّكِينَةُ تَنَزَّلَتْ لِلْقُرْآنِ".

وفي حديث أبي سعيد الخدري: أن أسيد بن الحضير بينما هو ليلة يقرأ في مربده الحديث وفيه: فقال رسوله الله ﷺ: " تِلْكَ الْمَلَائِكَةُ كَانَتْ تَسْتَمِعُ لَكَ وَلَوْ قَرَأْتَ لَأَصْبَحَتْ يَرَاهَا النَّاسُ مَا تَسْتَتِرُ مِنْهُمْ".

قال الطبري: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر عن التابوت الذي جعله آية لصدق قول نبيه ﷺ الذي قال لأمته: " إن الله قد بعث

=

لكم طالوت ملكا" أن فيه سكينة منه، وبقية مما تركه آل موسى وآل هارون. وجائز أن يكون تلك البقية: العصا، وكسر الألواح، والتوراة، أو بعضها، والنعلين، والثياب، والجهاد في سبيل الله وجائز أن يكون بعض ذلك، وذلك أمر لا يدرك علمه من جهة الاستخراج ولا اللغة، ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم. ولا خبر عند أهل الإسلام في ذلك للصفة التي وصفنا، وإذ كان كذلك، فغير جائز فيه تصويب قول وتضعيف آخر غيره، إذ كان جائزا فيه ما قلنا من القول.

قال ابن عطية: والصحيح أن التابوت كانت فيه أشياء فاضلة من بقايا الأنبياء وآثارهم، فكانت النفوس تسكن إلى ذلك وتأنس به وتقوى، فالمعهود أن الله ينصر الحق والأمور الفاضلة عنده، والسكينة على هذا فعيلة مأخوذة من السكون، كما يقال عزم عزيمة وقطع قطيعة.

قال القرطبي: فأخبر ﷺ عن نزول السكينة مرة، ومرة عن نزول الملائكة؛ فدل على أن السكينة كانت في تلك الظلة، وأنها تنزل أبدا مع الملائكة. وفي هذا حجة لمن قال إن السكينة روح أو شيء له روح لأنه لا يصح استماع القرآن إلا لمن يعقل، والله أعلم".

وقرأ أبو السمال: سكينة، بفتح السين والتشديد، قال الزمخشري: "وهو غريب".

قوله تعالى: {وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وآلُ هارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ} [البقرة: ٢٤٨]، يعني: " وفيه أيضًا بقية من آثار آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة".

قال ابن عباس: "فجاءت الملائكة بالتابوت تحمله بين السماء والأرض وهم ينظرون إلى التابوت، حتى وضعته عند طالوت".

وقال السدي: "فأصبح التابوت وما فيه في دار طالوت، فآمنوا بنبوة شمعون، وسلموا الملك لطالوت".

=

=

وقال الربيع: "وكان موسى فيما ذكر لنا، ترك التابوت عند فتاه يوشع بن نون، وهو في البرية، فذكر لنا أن الملائكة حملته من البرية حتى وضعته في دار طالوت، فأصبح التابوت في داره".

وتعددت أقوال أهل التفسير في معنى (البقية)، وذكروا فيها أوجها:

أحدها: أن البقية: رضاض الألواح. قاله ابن عباس وروي عن عكرمة والسدي وقتادة نحو ذلك.

والثاني: أنها: العلم والتوراة، وهو قول عطاء.

والثالث: أنها: الجهاد في سبيل الله، وهو قول الضحاك.

والرابع: أنها: التوراة وشيء من ثياب موسى، وهو قول الحسن.

والخامس: أنها: ثياب موسى وثياب هارون ولوحان من التوراة، والمن. قاله أبو صالح، والثوري، وعطية بن سعد.

السادس: أنها: العصا والنعلان. قاله الثوري.

السابع: أنها: العصا وحدها. قاله وهب بن منبه.

قال ابن عطية: " والصحيح أن التابوت كانت فيه أشياء فاضلة من بقايا الأنبياء وآثارهم فكانت النفوس تسكن إلى ذلك وتأنس به وتقوى فالمعهود أن الله ينصر الحق والأمور الفاضلة عنده والسكينة على هذا فعيلة مأخوذة من السكون كما يقال عزم عزيمة وقطع قطيعة".

وقال الطبري: "وجائز أن يكون تلك البقية: العصا، وكسر الألواح، والتوراة، أو بعضها، والنعلين، والثياب، والجهاد في سبيل الله وجائز أن يكون بعض ذلك، وذلك أمر لا يدرك علمه من جهة الاستخراج ولا اللغة، ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم. ولا خبر عند أهل الإسلام في ذلك للصفة التي وصفنا. وإذ كان كذلك، فغير جائز فيه تصويب قول وتضعيف آخر غيره، إذ كان جائزا فيه

=

=

ما قلنا من القول".

واختلف في تفسير قوله تعالى: {آلُ مُوسى وَآلُ هارُونَ} [البقرة: ٢٤٨] على قولين:

أحدهما: قالوا: الأنبياء من بنى يعقوب بعدهما، لأن عمران هو ابن قاهث بن لاوى بن يعقوب فكان أولاد يعقوب آلهما.

والثاني: وقيل: مما تركه موسى وهرون. والآل مقحم لتفخيم شأنهما.

وقوله تعالى: {تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ} [البقرة: ٢٤٨]، اختلف أهل التفسير في صفة حمل الملائكة ذلك التابوت، على قولين:

الأول: قيل: تحمله الملائكة بين السماء والأرض، حتى تضعه بين أظهرهم. قاله ابن عباس، وابن زيد، والسدي، وقتادة.

الثاني: وقال آخرون: معنى ذلك: تسوق الملائكة الدواب التي تحمله. قاله الثوري، وقتادة، ووهب بن منبه.

والراجح هو القول الأول، لأن ظاهر اللفظ يدل عليه، إذ قال تعالى: {تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ}، ولو قال تأتي به الملائكة، لجاز القول الثاني، قال الطبري: "لأن " الحمل " المعروف، هو مباشرة الحامل بنفسه حمل ما حمل، فأما ما حمله على غيره وإن كان جائزا في اللغة أن يقال " حمله " بمعنى معونته الحامل، وبأن حمله كان عن سببه فليس سبيله سبيل ما باشر حمله بنفسه، في تعارف الناس إياه بينهم. وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللغات، أولى من توجيهه إلى الأنكر، ما وُجد إلى ذلك سبيل".

واختلفوا أين كان قبل أن يرد إليهم على قولين:

الأول: قال ابن عباس، ووهب بن منبه، كان في أيدي العمالقة، غلبوا عليه بني إسرائيل.

=

=

الثاني: وقال قتادة، والربيع: كان في بريّة التيه، خَلَّفَه هناك يوشع بن نون.
والراجح هو القول الاول، " وذلك أن الله تعالى ذكره قال مخبرا عن نبيه في ذلك الزمان قوله لقومه من بني إسرائيل: " إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت "، و " الألف واللام " لا تدخلان في مثل هذا من الأسماء إلا في معروف عند المتخاطبين به. وقد عرفه المخبر والمخبر. فقد علم بذلك أن معنى الكلام: إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت الذي قد عرفتموه، الذي كنتم تستنصرون به، فيه سكينة من ربكم. ولو كان ذلك تابوتا من التوابيت غير معلوم عندهم قدره ومبلغ نفعه قبل ذلك، لقيل: إن آية ملكه أن يأتيكم تابوت فيه سكينة من ربكم".
قال الزمخشري: "وقرئ: {يحمله}، بالياء".
قوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ} [البقرة: ٢٤٨]، " أي إن في نزول التابوت لعلامة واضحة أنّ الله اختاره ليكون ملكًا عليكم".
عن سعيد بن جبير، "في قول الله: {ذلك} يعني: هذا".
عن ابن عباس: " {إن في ذلك لآية} قال: علامة".
وقال محمد بن إسحاق: " {إن في ذلك لآية لكم}، أي: رسول الله إليكم إن كنتم مؤمنين".
قال ابن كثير: " أي: على صدقي فيما جئتكم به من النبوة، وفيما أمرتكم به من طاعة طالوت".
قوله تعالى: {إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٢٤٨]، أي: "إِن كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر".
وروي عن سعيد في قول الله {مؤمنين} قال: "مصدقين".
قال الطبري: " أن نبيه أشمويل قال لبني إسرائيل: إن في مجيئكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون حاملته الملائكة " لآية لكم
=

=

"، يعني: لعلامة لكم ودلالة، أيها الناس، على صدقي فيما أخبرتكم: أن الله بعث لكم طالوت ملكا، أن كنتم قد كذبتموني فيما أخبرتكم به من تمليك الله إياه عليكم، واتهمتموني في خبري إياكم بذلك " إن كنتم مؤمنين "، يعني بذلك: إن كنتم مصدقي عند مجيء الآية التي سألتمونيها على صدقي فيما أخبرتكم به من أمر طالوت وملكه".

قال العلانة العثيمين: من فوائد الآيتين: أن استفهام هؤلاء القوم يحتمل أن يكون المراد به الاعتراض؛ ويحتمل أن يراد به الاستكشاف، والبحث عن السبب بدون اعتراض: كيف كان ملكًا ونحن أحق بالملك منه، ولم يؤت سعة من المال؟ فإن كان الأول فإن حالهم تقتضي الذم؛ لأنهم كيف يعترضون وهم الذين طلبوا أن يبعث لهم ملكًا!!! وإن كان الثاني فلا اعتراض عليهم، ولا لوم عليهم.

ومنها: أن المجيب يختار ما يكون به الإقناع بادئًا بالأهم فالأهم؛ لقول نبيهم في جوابه: {إن الله اصطفاه عليكم ...} إلخ؛ فبدأ بذكر ما لا جدال فيه – وهو اصطفاء الله عليهم –؛ ثم ذكر بقية المؤهلات: وهي أن الله زاده بسطة في العلم، وتدبير الأمة، والحروب، وغير ذلك، وأن الله زاده بسطة في الجسم: ويشمل القوة، والطول ...؛ وأن الله ﷻ هو الذي يؤتي ملكه من يشاء، وفعله هذا لابد وأن يكون مقرونًا بالحكمة: فلولا أن الحكمة تقتضي أن يكون طالوت هو الملك ما أعطاه الله ﷻ الملك؛ وأن الله واسع عليم: فهو ذو الفضل الذي يمده إلى من يشاء من عباده؛ فله أن يتفضل على من يشاء؛ الله أعلم حيث يجعل رسالته؛ والله أعلم أيضًا حيث يجعل ولايته.

ومنها: أن الملائكة أجسام؛ لقوله تعالى: {تحمله الملائكة}؛ وأما قول من يقول: إنهم عقول فقط؛ أو أنهم أرواح، وليس لهم أجسام فقول ضعيف؛ بل باطل؛ لأن الله تعالى يقول: {جاعل الملائكة رسلًا أولي أجنحة} [فاطر: ١]؛ والنبي ﷺ

=

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (٢٤٩).

{فَلَمَّا فَصَلَ} خَرَجَ {طَالُوت بِالْجُنُودِ} مِنْ بَيْت الْمَقْدِس وَكَانَ الْحَرّ شَدِيدًا وَطَلَبُوا مِنْهُ الْمَاء {قَالَ إِنَّ الله مُبْتَلِيكُمْ} مُخْتَبِركُمْ {بِنَهَرٍ} لِيَظْهَر الْمُطِيع مِنْكُمْ وَالْعَاصِي وَهُوَ بَيْن الْأُرْدُنّ وَفِلَسْطِين {فمن شرب منه} أي من ماءه {فَلَيْسَ مِنِّي} أَيْ مِنْ أَتْبَاعِي {وَمَنْ لَمْ يَطْعَمهُ} يَذُقْهُ {فَإِنَّهُ مِنِّي إلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَة} بِالْفَتْحِ وَالضَّمّ {بِيَدِهِ} فَاكْتَفَى بِهَا وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ مِنِّي {فَشَرِبُوا مِنْهُ} لَمَّا وَافَوْه بِكَثْرَةٍ {إلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ} فَاقْتَصَرُوا عَلَى الْغُرْفَة رُوِيَ أَنَّهَا كَفَتْهُمْ لِشُرْبِهِمْ وَدَوَابّهمْ وَكَانُوا ثَلَاثمِائَة وَبِضْعَة عَشَرَ رَجُلًا {فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ} وَهُمْ الَّذِينَ اقْتَصَرُوا عَلَى الْغُرْفَة {قَالُوا} أَيْ الَّذِينَ شَرِبُوا {لَا طَاقَة} قُوَّة {لَنَا الْيَوْم بِجَالُوت وَجُنُوده} أَيْ بِقِتَالِهِمْ وَجَبُنُوا وَلَمْ يُجَاوِزُوهُ {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ} يُوقِنُونَ {أنهم ملاقوا الله} بِالْبَعْثِ وَهُمْ الَّذِينَ جَاوَزُوهُ {كَمْ} خَبَرِيَّة بِمَعْنَى كَثِير {مِنْ فِئَة} جَمَاعَة {قَلِيلَة غَلَبَتْ فِئَة كَثِيرَة بِإِذْنِ الله} بِإِرَادَتِهِ {وَالله مَعَ الصَّابِرِينَ} بِالْعَوْنِ وَالنَّصْر[1].

=

رأى جبريل على خلقته - أو على صورته - التي خلق عليها له ستمائة جناح قد سد الأفق.

(١) قوله تعالى: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ} [البقرة: ٢٤٩]، أي: " أي فلما خرج
=

=

طالوت من البلد يصحبه هؤلاء الجند، خرج بالجيش وانفصل عن بيت المقدس وجاوزه".

قال الزمخشري: فلما " انفصل عن بلده بالجنود".

قال البغوي: "أي خرج بهم".

أخرج ابن ابي حاتم بسنده " عن محمد بن كعب القرظي، قال: فسار طالوت بالجنود إلى جالوت، يعني قوله: {فلما فصل طالوت بالجنود}".

وقال السدي: " يعني قوله: {فلما فصل طالوت بالجنود} قال: فخرجوا معه، وهم ثمانون ألفا، وكان جالوت من أعظم الناس وأشدهم بأسا، فخرج يسير بين يدي الجند فلا يجتمع إليه أصحابه، حتى يهزم هو، من لقي".

وقوله {فَصَلَ}، يعني: " شخص بالجند ورحل بهم". قال القرطبي: " فصلت الشيء فانفصل، أي قطعته فانقطع".

قال الراغب: " الجند: يقال للعسكر اعتبارًا بالغلظة من الجند، أي الأرض الغليظة ثم يقال: لكل مجتمع جند، نحو: "الأرواح جنود مجندة.. "".

روي "عن وهب بن منبه قال: خرج بهم طالوت حين استوسقوا له، ولم يتخلف عنه إلا كبير ذو علة، أو ضرير معذور، أو رجل في ضيعة لا بد له من تخلف فيها".

وعن السدي قال: "لما جاءهم التابوت آمنوا بنبوة شمعون، وسلموا ملك طالوت، فخرجوا معه وهم ثمانون ألفا".

قوله تعالى: {قَالَ إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ} [البقرة: ٢٤٩]، أي: " أي مختبركم به".

قال النسفي: أي: مختبركم ليتميز المحقق في الجهاد من المعذر".

قال البغوي: قال: إن الله "مختبركم ليرى طاعتكم - وهو أعلم -".

عن قتادة في قول الله تعالى: " {إن الله مبتليكم بنهر}، قال: إن الله يبتلي خلقه بما يشاء، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه".

=

وعن ابن عباس: {إن الله مبتليكم بنهر} يقول: بالعطش".

وقيل: إن طالوت قال ذلك، "لأنهم شكوا إلى طالوت قلة المياه بينهم وبين عدوهم، وسألوه أن يدعو الله لهم أن يجري بينهم وبين عدوهم نهرا، فقال لهم طالوت حينئذ ما أخبر عنه أنه قاله من قوله: {إن الله مبتليكم بنهر}".

روي عن وهب بن منبه قال: "لما فصل طالوت بالجنود قالوا: إن المياه لا تحملنا، فادع الله لنا يجري لنا نهرا! فقال لهم طالوت: {إن الله مبتليكم بنهر} الآية".

قال القرطبي: " استدل من قال أن طالوت كان نبيا بقوله: {إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ} وأن الله أوحى إليه بذلك وألهمه، وجعله الإلهام ابتلاء من الله لهم. ومن قال لم يكن نبيا قال: أخبره نبيهم شمويل بالوحي حين أخبر طالوت قومه بهذا، وإنما وقع هذا الابتلاء ليتميز الصادق من الكاذب".

وقد اختلفوا في (النهر) على ثلاثة أقوال:

الأول: حُكِيَ عن ابن عباس والربيع وقتادة وعكرمة: أنه نهر بين الأردن وفلسطين.

قال ابن كثير: " وهو نهر الشريعة المشهور".

والثاني: وقيل إنه نهر فلسطين. وهو قول السدي وأحد قولي ابن عباس.

والثالث: وقيل هو نهر الأردن. قاله ابن شوذب وهو أحد روايات ابن عباس.

وفي سبب ابتلاءهم بالنهر قيل: أنهم شكوا إلى طالوت قلة المياه بينهم وبين عدوهم، وسألوه أن يدعو الله لهم أن يجري بينهم وبين عدوهم نهرا، روي عن " وهب بن منبه قال: لما فصل طالوت بالجنود قالوا: إن المياه لا تحملنا، فادع الله لنا يجري لنا نهرا! فقال لهم طالوت: {إن الله مبتليكم بنهر} الآية".

قال ابن الجوزي: ووجه الحكمة في ابتلائهم به أن يعلم طالوت من له نية في القتال منهم ومن ليس له نية.

=

وقال الرازي: في حكمة هذا الابتلاء وجهان:

الأول: قال القاضي: كان مشهورا من بني إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر، لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال (فإن الله مبتليكم بنهر).

الثاني: أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد.

وقال القرطبي: ومعنى هذا الابتلاء أنه اختبار لهم، فمن ظهرت طاعته في ترك الماء علم أنه مطيع فيما عدا ذلك، ومن غلبته شهوته (في الماء) وعصى الأمر فهو في العصيان في الشدائد أحرى.

قوله تعالى: {فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيسَ مِنِّي} [البقرة: ٢٤٩].

أي: من شرب منه فلا يصحبني - وأراد بذلك أن يختبر إرادتهم وطاعتهم قبل أن يخوض غمار الحرب -.

قال ابن عاشور: ومعنى قول طالوت (ليس مني) يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوي.

ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش، فلا يكمل الجهاد معه.

والظاهر الأول لقوله (ومن لم يطعمه فإنه مني) لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه، ولو لم يكن هذا مراده لكان في قوله (فمن شرب منه فليس مني) غنية عن قوله: ومن لم يطعمه فإنه مني؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقي الجيش.

(ومن لم يطعمه فإنه مني) أي: ومن لم يشرب منه فإنه من جندي الذين يقاتلون معي.

=

=

قال القرطبي: ولم يقل ومن لم يشربه لأن من عادة العرب إذا كرروا شيئا أن يكرروه بلفظ آخر، ولغة القرآن أفصح اللغات، فلا عبرة بقدح من يقول: لا يقال طعمت الماء.

وقال القرطبي أيضا: " أي ليس من أصحابي في هذه الحرب، ولم يخرجهم بذلك عن الإيمان".

قال الماوردي: " أي: ليس من أهل ولايتي".

قال البغوي: " أي ليس من أهل ديني وطاعتي".

قال القرطبي: " {شرب}، قيل: معناه كرع".

وقد ورد في الحديث "من غشنا فليس منا" أي ليس من أصحابنا ولا على طريقتنا وهدينا، قال نابغة الذبياني:

إذا حاولت في أسد فجورا فإني لست منك ولست مني

وقول الشاعر:

فإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخًا ولا بردا

وهذا كثير في كلام العرب؛ يقول الرجل لابنه إذا سلك غير أسلوبه: لست مني.

قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي} [البقرة: ٢٤٩]، " أي: من لم يشرب منه ولم يذقه فإنه من جندي الذين يقاتلون معي".

قال الطبري: " ومن لم يذق ماء ذلك النهر فهو مني، يقول: هو من أهل ولايتي وطاعتي، والمؤمنين بالله وبلقائه".

قال القاسمي: " أي لم يذقه. من: طعم كعلم الشيء، إذا ذاقه مأكولا كان أو مشروبا، وفي إيثاره على (لم يشربه) إشعار بأنه محظور تناوله ولو مع الطعام".

قوله تعالى: {إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ} [البقرة: ٢٤٩]، " أي لكن من اغترف قليلًا من الماء ليبلَّ عطشه وينقع غلته فلا بأس بذلك".

=

=

قال الطبري: "ومن لم يطعم ماء ذلك النهر، إلا غرفة يغترفها بيده، فإنه مني".
عن ابن عباس: " {إلا من اغترف غرفة بيده} وأجزأ من اغترف غرفة بيده، وانقطع عنه العطش". وروي عن السدي، نحو ذلك".
وأخرج ابن ابي حاتم بسنده "عن الحسن، قوله: {إلا من اغترف غرفة بيده}، قال: في تلك الغرفة، ما شربوا وسقوا دوابهم".
وقال أبو عمرو: (الغرفة): تكون من المرقة والغرفة باليد".
وقد اختلفت القراءة في قوله تعالى: {إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ} [البقرة: ٢٤٩]:
الأولى: قرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو بالفتح {غَرْفَةً}.
الثانية: وقرأ الباقون {غُرْفَةً} بالضم.
والفرق بينهما أن (الغُرفة) بالضم اسم للماء المشروب، و (الغَرفة) بالفتح اسم للفعل، قال الكسائي: "الغرفة بالضم الذي يحصل في الكف من الماء إذا غرف، والغرفة: بالفتح الاغتراف فالضم اسم والفتح مصدر".
قال الراغب: " والغرف تناول الماء، ويقال للمعترف غرفة، وللمرة غرفة، والغريف الماء المعرض للاغتراف، وتصور منه الرفع، فسمي العلية غرفة تشبيهًا بالمغترف، وبهذا النظر سمي مشربة، وسمي الغمام مادام عرفه كأنه لرطوبته معترف".
قال القرطبي: " الاغتراف: الأخذ من الشيء باليد وبآلة، ومنه المغرفة، والغَرف مثل الاغتراف.. وقال بعض المفسرين: الغَرفة بالكف الواحد والغُرفة بالكفين. وقال بعضهم: كلاهما لغتان بمعنى واحد. وقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الأكف أنظف الآنية، ومنه قول الحسن:

لا يدلفون إلى ماء بآنية   إلا اغترافا من الغدران بالراح

الدليف: المشي الرويد".

=

=

قوله تعالى: {فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ} [البقرة: ٢٤٩]، " أي شرب الجيش منه إلا فئة قليلة صبرت على العطش".

قال القاسمي: أي: شربوا "إلى حد الارتواء".

روي عن قتادة: " {فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم}، فشرب القوم على قدر يقينهم. أما الكفار فجعلوا يشربون فلا يروون، وأما المؤمنون فجعل الرجل يغترف غرفة بيده فتجزيه وترويه".

وعن الربيع: " {فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم}، يعني المؤمنين منهم، وكان القوم كثيرا، فشربوا منه إلا قليلا منهم يعني المؤمنين منهم. كان أحدهم يغترف الغرفة فيجزيه ذلك ويرويه".

واختلفوا في (القليل) الذين لم يشربوا على قولين:

الأول: فقال السدي: "كانوا أربعة آلاف".

الثاني: وقال سعيد بن جبير: "ثلاثمائة وبضعة عشر".

والقول الثاني هو الصحيح، يدل عليه ما روي "عن البراء قال: كنا أصحاب محمد ﷺ نتحدث أن عدة أصحاب بدر على عدة أصحاب طالوت الذين جاوزوا معه النهر ولم يجاوز معه إلا مؤمن بضعة عشر وثلاثمائة".

قوله تعالى: {فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ} [البقرة: ٢٤٩]، " أي: لما اجتاز النهر مع الذين صبروا على العطش والتعب".

روي عن ابن عباس: " {فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه}، قال: فبرأ الذين شربوا من الإيمان، وأثبت الذين اغترفوا بأيديهم، فأثبت لهم الإيمان".

قال القرطبي: " وأكثر المفسرين: على أنه إنما جاز معه النهر من لم يشرب

=

=

جملة".

قال الراغب: " وجوز الطريق وسطه، و (جاز منه) كأنه عبر الجوز، فكثر حتى صار الجايز لما لا يكره، وعلى نحوه قيل سائغ، وهو من ساغ الطعام في الحلق، وجاوز، وتجاوز استعير له هذا البناء".

فلم يعبر معه إلا المطيع ويدل لذلك أمور:

الحجة الأولى: أن الله تعالى قال (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) فالمراد بقوله (الذين ءامنوا معه) الذين وافقوه في تلك الطاعة، فلما ذكر الله تعالى كل العسكر، ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعين.

الحجة الثانية: الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت (فمن شرب منه فليس مني) أي ليس من أصحابي في سفري، كالرجل الذي يقول لغيره: لست أنت منا في هذا الأمر، قال: ومعنى (فشربوا منه) أي ليتسببوا به إلى الرجوع، وذلك لفساد دينهم وقلبهم.

الحجة الثالثة: أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد، حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر.

قوله تعالى: {قَالُوا لا طَاقَةَ لَنَا اليَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ} [البقرة: ٢٤٩]، يعني: قال فريق منهم: "لا قدرة لنا على قتال الأعداء مع قائد جيشهم جالوت فنحن قلة وهم كثرة كاثرة".

قال القاسمي: " لأنه سلبت شجاعتهم".

روي " عن السدي قال: فنظروا إلى جالوت، رجعوا وقالوا: لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده وكان جالوت من أعظم الناس وأشدهم بأسا، فخرج يسير بين

=

=

يدي الجند، فلا يجتمع إليه أصحابه، حتى يهزم هو من لقي".

وعن الربيع، قال: "فجاء جالوت في عدد كثير وعدة".

وقد اختلف أهل التفسير في الذين قالوا: {لا طَاقَةَ لَنَا اليَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ} [البقرة: ٢٤٩]:

قال ابن الجوزي: واختلفوا في القائلين لهذا على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنهم الذين شربوا أكثر من غرفة، فإنهم انصرفوا، ولم يشهدوا، وكانوا أهل شك ونفاق، قاله ابن عباس، والسدي.

والثاني: أنهم الذين قلت بصائرهم من المؤمنين، قاله الحسن، وقتادة، وابن زيد.

والثالث: أنه قول الذين جاوزوا معه، وإنما قال ذلك بعضهم لبعض، لما رأوا من قلتهم، وهذا اختيار الزجاج.

وقد رجح هذا القول ابن جرير وابن عاشور؛ وقال ابن عاشور: وقد دل قوله (فشربوا منه) على قلة صبرهم، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعد مجاوزة النهر فقالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو، وكانوا يسرون الخوف، فلما اقترب الجيشان، لم يستطيعوا كتمان ما بهم.

قوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا اللهِ} [البقرة: ٢٤٩]، " أي: قال الذين يعتقدون بلقاء الله وهم الصفوة الأخيار والعلماء الأبرار من أتباع طالوت".

روي عن السدي: {الذين يظنون أنهم ملاقوا الله}.

أي: قال الذين يوقنون بلقاء الله، مذكرين لإخوانهم بالله وقدرته.

معنى الظن هنا اليقين. والظن يطلق على اليقين.

كما في قوله تعالى (ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفا) أي: فأيقنوا، وكقوله تعالى (إني ظننت أني ملاق حسابيه).

=

=

قال البغوي: "" يستيقنون".

وقد ذكر العلماء في (الظن) ها هنا وجوها:

أحدها: أنه بمعنى اليقين، ومعناه: الذين يستيقنون أنهم ملاقوا الله، " أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد".

روي "عن سعيد: في قوله: الذين يظنون أنهم ملاقوا الله قال: الذين شروا أنفسهم لله، ووطنوها على الموت".

ومن ذلك قول دريد بن الصُّمّة:

فقلت لهم ظُنّوا بِأَلْفَيْ مُدَجج سَراتُهُمُ في الفارسيّ المسَرّدِ

أي تيقنوا.

والثاني: بمعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا الله بالقتل في الوقعة.

قال القرطبي: " و (الظن) هنا بمعنى اليقين، ويجوز أن يكون شكا لا علما، أي قال الذين يتوهمون أنهم يقتلون مع طالوت فيلقون الله شهداء، فوقع الشك في القتل". وقد قال رسول الله ﷺ: " مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللهِ أَحَبَّ اللهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ كَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ".

والثالث: قيل: معنى {الذين يظنون أنهم ملاقوا الله}، أي: ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة، وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره، فلا بد أن يكون ظانا راجيا وإن بلغ في الطاعة أبلغ الأمر، إلا من أخبر الله بعاقبة أمره.

قال الرازي: " وهذا قول أبي مسلم وهو حسن".

والرابع: أن يكون المعنى: قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله، وذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذي عمله طاعة، لأنه ربما أتى فيه بشيء من الرياء والسمعة، ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة،

=

=

إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والإخلاص.

الخامس: وقيل: يعني الذين يظنون أنهم ملاقوا وعد الله بالظفر، وإنما جعله ظنا لا يقينا لأن حصوله في الجملة وإن كان قطعا إلا أن حصوله في المرة الأولى ما كان إلا على سبيل حسن الظن.

(تنبيه): الصواب في تفسير قوله تعالى (مُلَاقُو اللهِ) وكذا (إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) وكذا قوله تعالى (مُلاقُوا رَبِّهِمْ) أن العبد سيلقى ربه يوم القيامة، ويقف بين يديه، ويوفيه جزاء عمله، وقد جاء في الصحيحين البخاري (٣٥٩٥)، ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم قول الرسول ﷺ له (... فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله -قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دعار طيئ الذين قد سعروا البلاد- ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ولئن طالت بك حياة لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه ترجمان يترجم له فليقولن له ألم أبعث إليك رسولا فيبلغك فيقول بلى فيقول ألم أعطك مالا وأفضل عليك فيقول بلى فينظر عن يمينه فلا يرى إلا جهنم وينظر عن يساره فلا يرى إلا جهنم...) فهذا قول المعصوم ﷺ، وهو بخلاف قول أهل البدع النافون للقاء الله عبده، لشبه وقعت لهم من علم الكلام المذموم، مثل شبه المكان والجهة والجسم وغير ذلك من باطلهم، وهم يتبعون أهواءهم، وزعموا أنهم يتبعون عقولهم، والعقول قاصرة لا تغني من الحق شيئًا، وإنما الواجب اتباع كتاب الله وما أرشد إليه رسول الله ﷺ.

قوله تعالى: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ٢٤٩]، أي كثيرًا ما غلبت الجماعة القليلة الجماعة الكثيرة بإرادة الله ومشيئته".

=

=

قال الرازي: " وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل، وغلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت، لا جرم قيل في صفتهم: إنهم يظنون أنهم ملاقوا الله".

عن ابن عباس" {بإذن الله}، يقول: بأمر الله".

قال ابن كثير: " فشجعهم علماؤهم [وهم] العالمون بأن وعد الله حق فإن النصر من عند الله ليس عن كثرة عدد ولا عدد".

قال الصابوني: " فليس النصر عن كثرة العدد وإِنما النصر من عند الله".

قال البغوي: " بقضائه وإرادته".

قال ابن حجر: " قوله: {فِئَةً} أي: جماعة". من "فأوت رأسه بالسيف وفأيته أي قطعته".

وروي "عن قتادة: {قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}، قال: تلقى المؤمنين، بعضهم أفضل من بعض جدا وعزما، وهم كلهم مؤمنون".

وعن ابن عباس: " {كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}: فأثبت الله الإيمان لهؤلاء الذين قالوا: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله".

قال القرطبي: " وفي قولهم ﵃: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ} الآية تحريض على القتال واستشعار للصبر واقتداء بمن صدق ربه.

قلت-أي القرطبي-: هكذا يجب علينا نحن أن نفعل؟ لكن الأعمال القبيحة والنيات الفاسدة منعت من ذلك حتى ينكسر العدد الكبير منا قدام اليسير من العدو كما شاهدناه غير مرة، وذلك بما كسبت أيدينا وفي البخاري: قال أبو الدرداء: إنما تقاتلون بأعمالكم. وفيه مسند أن النبي ﷺ قال: "هل ترزقون وتنصرون إلا بضعفائكم". فالأعمال فاسدة والضعفاء مهملون والصبر قليل

=

=

والاعتماد ضعيف والتقوى زائلة. قال الله تعالى: {اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ} [آل عمران: ٢٠٠] وقال: {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا} [المائدة: ٢٣] وقال: {إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ} [النحل: ١٢٨] وقال: {وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ} [الحج: ٤٠] وقال: {إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [الأنفال: ٤٥]. فهذه أسباب النصر وشروطه وهي معدومة عندنا غير موجودة فينا، فإنا لله وإنا إليه راجعون على ما أصابنا وحل بنا! بل لم يبق من الإسلام إلا ذكره، ولا من الدين إلا رسمه لظهور الفساد ولكثرة الطغيان وقلة الرشاد حتى استولى العدو شرقا وغربا برا وبحرا، وعمت الفتن وعظمت المحن ولا عاصم إلا من رحم".

قلت: إذا كان الإمام القرطبي يقول عن زمانه هذا الوصف، وهو قريب من الصدر الأول، فماذا نقول نحن عن زماننا! ! إنا لله وإنا إليه راجعون.

قال الرازي: المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد إنما العبرة بالتأييد الإلهي، والنصر السماوي، فإذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة، وإذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة.

قوله تعالى: {وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ} [البقرة: ٢٤٩]، " أي معهم بالحفظ والرعاية والتأييد ومن كان الله معه فهو منصور بحول الله".

قال الرازي: " يحتمل أن يكون هذا قولا للذين قالوا: {كم من فئة قليلة}، ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى، وإن كان الأول أظهر".

وعن عطاء بن دينار، "أن سعيد بن جبير، قال: الصبر اعتراف العبد لله، بما أصاب منه، واحتسابه عند الله، ورجاء ثوابه وقد يجزع الرجل وهو متجلد، لا يرى منه إلا الصبر".

=

وقال ابن زيد: "الصبر في بابين: فصبر على ما أحب الله وإن ثقل، وصبر على ما يكره وإن نازعت إليه الهوى. فمن كان هكذا فهو من الصابرين".

وقد ذكر بعض من يتعاطى غوامض المعاني: أن "هذه الآية مثل ضربه الله للدنيا فشبهها الله بالنهر والشارب منه والمائل إليها والمستكثر منها والتارك لشربه بالمنحرف عنها والزاهد فيها، والمغترف بيده غرفة بالآخذ منها قدر الحاجة، وأحوال الثلاثة عند الله مختلفة".

قال القرطبي: "ما أحسن هذا لولا ما فيه من التحريف في التأويل والخروج عن الظاهر، لكن معناه صحيح من غير هذا".

قال العثيمين: من فوائد الآية: أنه ينبغي للقائد أن يتفقد جنوده؛ لقوله تعالى: {فصل طالوت بالجنود} أي مشى بهم، وتدبر أحوالهم، ورتبهم.

ومنها: أنه يجب على القائد أن يمنع من لا يصلح للحرب سواء كان مخذلًا، أو مرجفًا، أو ملحدًا؛ لقوله تعالى: {فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده}؛ والفرق بين المخذل، والمرجف، أن المخذِّل هو الذي يخذل الجيش، ويقول: ما أنتم بمنتصرين؛ والمرجف هو الذي يخوف من العدو، فيقول: العدو أكثر عددًا، وأقوى استعدادًا ... وما أشبه ذلك.

ومنها: أن من الحكمة اختيار الجند؛ ليظهر من هو أهل للقتال، ومن ليس بأهل؛ ويشبه هذا ما يصنع اليوم، ويسمى بالمناورات الحربية؛ فإنها عبارة عن تدريب، واختيار للجند، والسلاح: كيف ينفذون الخطة التي تعلَّموها؛ فيجب أن نختبر قدرة الجند على التحمل، والثبات، والطاعة؛ والأساليب الحربية مأخوذة من هذا؛ ولكنها متطورة حسب الزمان.

ومنها: أن طالوت امتحنهم على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: من شرب من النهر كثيرًا؛ فهذا قد تبرأ منه.

=

الوجه الثاني: من لم يشرب شيئًا؛ فهذا من طالوت - أي من جنوده المقربين -.
الوجه الثالث: من شرب منه غرفة بيده؛ فهذا لم يتبرأ منه؛ وظاهر الآية أنه مثل الوجه الثاني.
وهذا الابتلاء أولًا ليعلم به من يصبر على المشقة ممن لا يصبر؛ فهو كالترويض والتمرين على الصبر؛ ثانيًا: ليعلم به من يمتثل أوامر القائد، ومن لا يمتثل.
ومن فوائد الآية: أن أكثر عباد الله لا ينفذ أمر الله؛ لقوله تعالى: {فشربوا منه إلا قليلًا منهم}؛ وهذا أمر يشهد به الحال. قال الله تعالى: {وقليل من عبادي الشكور} [سبأ: ١٣]؛ وقال تعالى: {وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله} [الأنعام: ١١٦]؛ وثبت عن النبي ﷺ أن بعث النار من بني آدم تسعُمائة وتسعةٌ وتسعون من الألف؛ فالطائع قليل، والمعاند كثير.
ومنها: جواز إخبار الإنسان بالواقع إذا لم يترتب عليه مفسدة؛ لأنهم قالوا: {لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده}؛ وقد يقال: إن هذا لا تدل عليه الآية؛ وأن فيها دليلًا على أن الجبان في ذُعر دائم، ورعب؛ لقولهم: {لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده}.
ومنها: أن الإيمان موجب للصبر، والتحمل؛ لقوله تعالى: {قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}.
ومنها: أن الله سبحانه وتعالى يبتلي عباده إما بفوات محبوب؛ أو حصول مكروه؛ ليعلم سبحانه وتعالى صبرهم؛ ولهذا نظائر؛ منها ما قصه سبحانه عن بني إسرائيل حين حرم عليهم صيد الحوت في يوم السبت؛ فكانت الحيتان تأتي يوم السبت شُرَّعًا؛ وفي غير يوم السبت لا يرون شيئًا؛ فصنعوا حيلة؛ وهي أنهم وضعوا شباكًا في يوم الجمعة؛ فإذا جاءت الحيتان يوم السبت دخلت في هذا الشباك، ثم نشبت فيه؛ فإذا كان يوم الأحد استخرجوها منه؛ فكان في ذلك حيلة على محارم الله؛

=

=

ولهذا انتقم الله منهم؛ ووقع ذلك أيضًا للصحابة - رضوان الله عليهم - وهم في حال الإحرام: فابتلاهم الله بصيد تناله أيديهم، ورماحهم؛ ولكنهم رضي الله عنهم امتنعوا عن ذلك؛ وهؤلاء - أعني أصحاب طالوت - ابتلاهم الله سبحانه وتعالى بهذا النهر، وكانوا عطاشًا، فقال لهم نبيهم: {فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده}.

ومنها: إثبات المعية لله عز وجل؛ لقوله تعالى: {والله مع الصابرين}؛ فإن قلت: هذه الآية ظاهرها تخصيص معية الله بالصابرين مع أنه في آيات أخرى أثبت معيته لعموم الناس؛ فقال تعالى: {هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم} [الحديد: ٤]؛ هذا عام، وقال تعالى: {ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا} [المجادلة: ٧]؛ فالجواب: أن هذه المعية خاصة تقتضي الإثابة، والنصر، والتأييد؛ وتلك معية عامة تقتضي الإحاطة بالخلق علمًا، وسمعًا، وبصرًا، وسلطانًا، وغير ذلك من معاني ربوبيته؛ والمعية التي أضافها الله إلى نفسه منها ما يقتضي التهديد؛ ومنها ما يقتضي التأييد؛ ومنها ما هو لبيان الإحاطة، والشمول؛ فمثال الذي يقتضي التأييد قوله تعالى: {إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون} [النحل: ١٢٨]، وقوله تعالى لموسى، وهارون: {إني معكما أسمع وأرى} [طه: ٤٦]، وقوله تعالى عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: {لا تحزن إن الله معنا} [التوبة: ٤٠]؛ ومثال الذي يقتضي التهديد قوله تعالى: {يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول} [النساء: ١٠٨]؛ ومثال ما يقتضي الإحاطة قوله تعالى: {وهو معكم أينما كنتم} [الحديد: ٤]. فإن قلت: ما الجمع بين إثبات المعية لله عز وجل، وإثبات العلوّ

=

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٥٠).

{وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوت وَجُنُوده} أَيْ ظَهَرُوا لِقِتَالِهِمْ وَتَصَافُّوا {قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ} أَصْبِبْ {عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامنَا} بِتَقْوِيَةِ قُلُوبنَا عَلَى الْجِهَاد {وانصرنا على القوم الكافرين.

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (٢٥١).

{فَهَزَمُوهُمْ} كَسَرُوهُمْ {بِإِذْنِ الله} بِإِرَادَتِهِ {وَقَتَلَ دَاوُد} وَكَانَ فِي عَسْكَر طَالُوت {جَالُوت وَآتَاهُ} أَيْ دَاوُد {الله الْمُلْك} فِي بَنِي إِسْرَائِيل {وَالْحِكْمَة} النُّبُوَّة بَعْد مَوْت شَمْوِيل وَطَالُوت وَلَمْ يَجْتَمِعَا لِأَحَدٍ قَبْله {وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاء} كَصَنْعَةِ الدُّرُوع وَمَنْطِق الطَّيْر {وَلَوْلَا دَفْع الله النَّاس بَعْضَهُم} بَدَل بَعْض مِنْ النَّاس {بِبَعْض لَفَسَدَتْ الْأَرْض} بِغَلَبَةِ الْمُشْرِكِينَ وَقَتْل الْمُسْلِمِينَ وَتَخْرِيب الْمَسَاجِد {وَلَكِنَّ الله ذُو فَضْل عَلَى الْعَالَمِينَ} فَدَفَعَ بَعْضهمْ ببعض.

تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (٢٥٢).

{تِلْكَ} هَذِهِ الْآيَات آيَات الله {نَتْلُوهَا} نَقُصّهَا {عَلَيْك} يَا مُحَمَّد {بِالْحَقِّ}

=

له؟.

فالجواب: أنه لا تناقض بينهما؛ إذ لا يلزم من كونه معنا أن يكون حالًا في الأمكنة التي نحن فيها؛ بل هو معنا وهو في السماء، كما نقول: القمر معنا، والقطب معنا، والثريا معنا، وما أشبه ذلك مع أنها في السماء.

بِالصِّدْقِ {وَإِنَّك لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ} التَّأْكِيد بِأَنَّ وَغَيْرهَا رَدّ لِقَوْلِ الْكُفَّار لَهُ لَسْت مُرْسَلًا[1].

---

(١) قوله تعالى: {وَلَمَّا بَرَزُوا ظهروا لِجالُوتَ وَجُنُودِهِ} [البقرة: ٢٥٠]، أي: " ولما ظهر طالوت ومن معه من المؤمنين لجالوت وجنوده وشاهدوا أمامهم من العدد والعدد".

فلما واجه حزب الإيمان – وهم قليل – من أصحاب طالوت.

قال الشوكاني: أي لما صاروا في البراز وهو المتسع من الأرض.

(لجالوت وجنوده) وشاهدوا ما هم عليه من العدد والعدد وأيقنوا أنهم غير مطيقين لهم عادة.

جالوت أمير العمالقة.

قال القاسمي: " إذ دنوا منه".

قال النسفي: " خرجوا لقتالهم".

قال الصابوني: " أي ظهروا في الفضاء المتسع وجهًا لوجه أمام ذلك الجيش الجرار جيش جالوت المدرّب على الحروب".

قال ابن عثيمين: " أي ظهر طالوت، وجنوده؛ مأخوذ من (البراز)، وهي الأرض الواسعة البارزة الظاهرة".

قال ابن كثير: " أي: لما واجه حزب الإيمان – وهم قليل – من أصحاب طالوت لعدوهم أصحاب جالوت – وهم عدد كثير".

قال المراغي: " ولما ظهر طالوت ومن معه من المؤمنين لأعدائه الفلسطينيين جالوت وجنوده، وشاهدوا ما هم عليه من كثرة العدد والعدد".

قال أبو حيان: " والمبارزة في الحرب، أن يظهر كل قرن لصاحبه بحيث يراه قرنه".

قال الراغب: " البرز: المكان المرتفع، وبرز " حصل فيه "، وصار عبارة عن =

الظهور، وقيل للمشهور بالفضل: برز، و " امرأة برزة " قيل عفيفة، لأن رفعة المرأة بالعفة، لأن لفظ البرزة اقتضى ذلك، والأكثر أن البرزة هي التي لا تستقر".

قال القرطبي: " {بَرَزُوا} صاروا في البَراز وهو الأفيح من الأرض المتسع. وكان جالوت أمير العمالقة وملكهم ظله ميل. ويقال: إن البر من من نسله، وكان فيما روي في ثلاثمائة ألف فارس. وقال عكرمة: في تسعين ألفا".

وأخرج ابن أبي حاتم بسنده عن " وهب بن منبه يحدث، قال: لما برز طالوت لجالوت، قال جالوت: أبرزوا إلي من يقاتلني فإن قتلني فلكم ملكي، وإن قتلته فلي ملككم فأتي بداود إلى طالوت، فقاضاه إن قتله، أن ينكحه ابنته، وأن يحكمه في ماله. قال: فألبسه طالوت سلاحه، فكره داود أن يقاتله بسلاح وقال: إن الله لم ينصرني عليه، لم يغنني السلاح شيئا، فخرج إليه بالمقلاع وبمخلاة فيها أحجار، ثم برز له. فقال له جالوت: أنت تقاتلني؟ قال داود: نعم. قال: ويلك، ما خرجت إلا كما يخرج إلى الكلب بالمقلاع والحجارة.. لأبددن لحمك ولأطعمنك اليوم الطير والسباع، فقال له داود: بل أنت عدو الله، شر من الكلب. فأخذ داود حجرا، فرماه بالمقلاع، فأصاب بين عينيه، حتى نفذت في دماغه، فصرخ جالوت وانهزم من معه، واحتز داود رأسه".

قوله تعالى: {قالُوا رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْرًا} [البقرة: ٢٥٠]، " أي: أنزل علينا صبراً من عندك".

قال القاسمي: "أي: أفضه علينا وأكرمنا به لقتالهم فلا نجزع للجراحات، وإنما طلبوه أولا لأنه ملاك الأمر".

قال السعدي: " أي: قو قلوبنا، وأوزعنا الصبر".

قال ابن عثيمين: " إفراغ الشيء على الشيء يدل على عمومه له؛ والمعنى املأ قلوبنا، وأجسادنا صبراً حتى نثبت".

=

قال الصابوني: " ربنا أفضْ علينا صبرًا يعمنا في جمعنا وفي خاصة نفوسنا لنقوى على قتال أعدائك".

قال الراغب: " والفرغ: خلو المكان لما فيه، وخلو ذي الشغل من شغله، وسمي فرغ الدلو فرغًا باعتبار انصباب الماء عنه، وضربه ضربة مفرغة لدم البدن".

قال الشوكاني: " الإفراغ: الصب أي اصببه علينا حتى يفيض ويغمرنا".

قال أبو حيان: " الصبر: هنا حبس النفس للقتال، فزعوا إلى الدعاء لله تعالى فنادوا بلفظ الرب الدال على الإصلاح وعلى الملك، ففي ذلك إشعار بالعبودية. وقولهم: أفرغ علينا صبرًا سؤال بأن يصب عليهم الصبر حتى يكون مستعليًا عليهم، ويكون لهم كالظرف وهم كالمظروفين فيه".

قال القرطبي: " ولما رأى المؤمنون كثرة عدوهم تضرعوا إلى ربهم؛ وهذا كقوله: {وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ} [آل عمران: ١٤٦] إلى قوله {وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا} [آل عمران: ١٤٧] الآية، وكان رسول الله ﷺ إذا لقي العدو يقول في القتال: "اللهم بك أصول وأجول"، وكان ﷺ يقول إذا لقي العدو: " اللهم إني أعوذ بك من شرورهم وأجعلك في نحورهم"، ودعا يوم بدر حتى سقط رداؤه عن منكبيه يستنجز الله وعده".

قوله تعالى: {وَثَبِّتْ أَقْدامَنا} [البقرة: ٢٥٠]، " أي ثبتنا في ميدان الحرب ولا تجعل للفرار سبيلًا إلى قلوبنا".

اخرج ابن ابي حاتم بسنده عن محمد بن إسحاق أنه قال: " {وثبت أقدامنا}، قال: سألوه أن يثبت أقدامهم".

قال ابن كثير: " أي: في لقاء الأعداء وجنبنا الفرار والعجز".

قال النسفي: " بتقوية قلوبنا وإلقاء الرعب في صدور عدونا".

قال السعدي: " وثبت أقدامنا عن التزلزل والفرار".

=

=

قال ابن عثيمين: " يعني اجعلها ثابتة لا تزول: فلا نفر، ولا نهرب؛ وربما يراد بـ «الأقدام» ما هو أعم من ذلك؛ وهو تثبيت القلوب أيضًا".

قال الشوكاني: " هذا عبارة عن القوة وعدم الفشل يقال ثبت قدم فلان على كذا إذا استقر له ولم يزل عنه وثبت قدمه في الحرب إذا كان الغلب له والنصر معه".

قال أبو حيان: " قال أبو حيان: " وهو كناية عن تشجيع قلوبهم وتقويتها، ولما سألوا ما يكون مستعليًا عليهم من الصبر سألوا تثبيت أقدامهم وإرساخها".

قال الراغب: " الثبات: اللزوم في المكان، وعنه استعير قول ثابت، أي صحيح لا يبطل، وفلان ثبت المقام لمن لا يبرح موقفه في الحرب منهزمًا".

قوله تعالى: {وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٢٥٠]، " أي انصرنا على من كفر بك وكذب رسلك وهم جالوت وجنوده".

قال ابن عثيمين: " أي قوِّنا عليهم حتى نغلبهم".

قال الشوكاني: " وذكر النصر بعد سؤال تثبيت الأقدام لكون الثاني هو غاية الأول".

قال أبو حيان: " أي: أعنا عليهم، وجاؤوا بالوصف المقتضي لخذلان أعدائهم، وهو الكفر، وكانوا يعبدون الأصنام، وفي قولهم: ربنا، إقرار لله تعالى بالوحدانية، وقرار له بالعبودية".

قال المراغي: " ولقد راعوا الترتيب الطبيعي في الدعاء بحسب الأسباب الغالبة، إذ الصبر سبب الثبات، والثبات سبب النصر، وأولى الناس بنصر الله المؤمنون".

قال القاسمي: " وهذه الآية تدل على أن من حزبه أمر فإنه ينبغي له سؤال المعونة من الله، والتوفيق، والانقطاع إليه تعالى".

قال السعدي: " من هاهنا نعلم أن جالوت وجنوده كانوا كفارا".

قال الراغب: " ونصر الله عنده قد يكون بزيادة قوته وجرأته، وبإلقاء الرعب في

=

=

قلوب أعدائه، وغير ذلك، ولم يعن أنهم رغبوا إلى الله ﷻ - في ذلك بالقول فقط، فالقول ليس بمغن ما لم يعاضده فعل، ولا الفعل بمغن ما لم تعاضده النية، فالمعنى لما برزوا رغبوا إلى الله بمقالهم واجتهادهم ونياتهم أن يمدهم بالصبر، وتثبيت القدم والنصرة على الكفرة".

قوله تعالى: {فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (٢٥١)} [البقرة: ٢٥١]

فهزموهم بإذن الله، وقتل داود -عليه السلام- جالوتَ قائدَ الجبابرة، وأعطى الله ﷻ داود بعد ذلك الملك والنبوة في بني إسرائيل، وعَلَّمه مما يشاء من العلوم. ولولا أن يدفع الله ببعض الناس -وهم أهل الطاعة له والإيمان به- بعضًا، وهم أهل المعصية لله والشرك به، لفسدت الأرض بغلبة الكفر، وتمكُّن الطغيان، وأهل المعاصي، ولكن الله ذو فضل على المخلوقين جميعًا.

قوله تعالى: {فَهَزَمُوهُمْ} [البقرة: ٢٥١]، " أي: غلبوهم وقهروهم".

قال القرطبي: " فكسروهم".

قال الشوكاني: " الهزم الكسر ومنه سقاء منهزم أي انثنى بعضه على بعض مع الجفاف ومنه ما قيل في زمزم إنها هزمة جبريل أي هزمها برجله فخرج الماء والهزم ما يكسر من يابس الحطب وتقدير الكلام فأنزل الله عليهم النصر".

قوله تعالى: {فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ٢٥١]، ذكر أهل التفسير في (الهزيمة) قولان:

أحدهما: أنها ليست من فعلهم وإنما أضيفت إليهم مجازًا.

والثاني: أنهم لما ألجئوا إليها صاروا سببًا لها، فأضيفت إليهم لمكان الإلجاء.

قوله تعالى: {بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ٢٥١]، أي: "بنصر الله".

=

=

قال البغوي: " أي بعلم الله تعالى".

وقال الشوكاني: " أي بأمره وإرادته".

قال النسفي: " بقضائه".

قوله تعالى: {فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ٢٥١]، ذكر أهل التفسير في (الهزيمة) قولان:

أحدهما: أنها ليست من فعلهم وإنما أضيفت إليهم مجازًا.

والثاني: أنهم لما ألجئوا إليها صاروا سببًا لها، فأضيفت إليهم لمكان الإلجاء.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة: ٢٥١] وجهين:

أحدهما: بأمر الله لهم بقتالهم.

الثاني: بمعونة الله لهم على قتالهم.

قوله تعالى: {وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ} [البقرة: ٢٥١]، أي: "باشر قتل ملك الكفار بيده لشجاعته وقوته وصبره".

قال القرطبي: " وذلك أن طالوت الملك اختاره من بين قومه لقتال جالوت، وكان رجلا قصيرا مسقاما مصفارا أصغر أزرق، وكان جالوت من أشد الناس وأقواهم وكان يهزم الجيوش وحده، وكان قتل جالوت وهو رأس العمالقة على يده. وهو داود بن إيشى - بكسر الهمزة".

قال البن كثير: " ذكروا في الإسرائيليات: أنه قتله بمقلاع كان في يده رماه به فأصابه فقتله، وكان طالوت قد وعده إن قتل جالوت أن يزوجه ابنته ويشاطره نعمته ويشركه في أمره فوفى له ثم آل الملك إلى داود عليه السلام مع ما منحه الله به من النبوة العظيمة".

واختلفوا، هل كان داود عند قتله جالوت نبيًا؟:

الأول: ذهب بعضهم أنه كان نبيًا، واحتجوا بأن هذا الفعل الخارج عن العادة، لا

=

=

يكون إلا من نبي.

الثاني: وقال الحسن: "لم يكن نبيًا"، لأنه لا يجوز أن يُوَلي مَنْ ليس بنبي على نبي.

قال ابن السائب: "وإنما كان راعيًا فعلى هذا يكون ذلك من توطئة لنبوته من بعد".

قوله تعالى: {وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ} [البقرة: ٢٥١]، " أي: أعطى الله داود ملك بني إسرائيل والفهم والنبوة".

وعن السدي: "قوله: {وآتاه} يقول: وأعطاه". ونحوه عن سعيد بن جبير.

وعن السدي كذلك: "مُلِّك داودُ بعدما قتل طالوتَ، وجعله الله نبيًّا، وذلك قوله: " وآتاه الله الملك والحكمة "، قال: الحكمة هي النبوة، آتاه نبوّة شمعون وملك طالوت".

قال ابن كثير: " الملك الذي كان بيد طالوت {والحكمة} أي: النبوة بعد شمويل".

وعن الربيع بن أنس في قوله: " {وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء}، فصار هو الرئيس عليهم وأعطوه الطاعة".

وروي "عن ابن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال الحكمة: العقل في الدين".

قال السعدي: "أي: منَّ عليه بتملكه على بني إسرائيل مع الحكمة، وهي النبوة المشتملة على الشرع العظيم والصراط المستقيم".

قال الزمخشري: " في مشارق الأرض المقدسة ومغاربها، وما اجتمعت بنو إسرائيل على ملك قط قبل داود".

وقوله تعالى: (وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَآءُ) [البقرة: ٢٥١]، "أي: مما يشاء الله من العلم الذي اختصه به ﷺ".

قال الراغب: " إشارة إلى العلوم النبوية التي لا وصول إليها إلى بالوحي".

=

=

قال السعدي: "من العلوم الشرعية والعلوم السياسية، فجمع الله له الملك والنبوة، وقد كان من قبله من الأنبياء يكون الملك [ص ١٠٩] لغيرهم، فلما نصرهم الله تعالى اطمأنوا في ديارهم وعبدوا الله آمنين مطمئنين لخذلان أعدائهم وتمكينهم من الأرض، وهذا كله من آثار الجهاد في سبيله، فلو لم يكن لم يحصل ذلك".

قال الزمخشري: " من صنعة الدروع وكلام الطير والدواب وغير ذلك".

قوله تعالى: {مِمَّا يَشَاءُ} أي مما شاء، وقد يوضع المستقبل موضع الماضي".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى:)عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَآءُ} [البقرة: ٢٥١]، أوجه:

أحدهما: صنعة الدروع والتقدير في السرد، كما قال تعالى: {وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ} [الأنبياء: ٨٠].

والثاني: كلام الطير وحكمة الزبور.

الثالث: وقيل: أنه فعل الطاعات والأمر بها، واجتناب المعاصي والنهي عنها.

الرابع: وقيل: أن الله آتى داودَ ملك طالوت ونبوَّة أشمويل. وهو قول السدي.

قال القرطبي: " والذي علمه هو صنعة الدروع ومنطق الطير وغير ذلك من أنواع ما علمه ﷺ".

قوله تعالى: {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ} [البقرة: ٢٥١].

أي: لولا يدفع عن قوم بآخرين، كما دفع عن بني إسرائيل بمقاتلة طالوت وشجاعة داود لهلكوا كما قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز).

قال عبدالرحمن بن زيد بن أسلم: " لولا القتال والجهاد".

قال الطبري: " ولولا أنّ الله يدفع ببعض الناس وهم أهل الطاعة له والإيمان به بعضًا، وهم أهلُ المعصية لله والشرك به – كما دفعَ عن المتخلِّفين عن طالوتَ يوم

=

=

جالوت من أهل الكفر بالله والمعصية له".

قال ابن كثير: " أي: لولاه يدفع عن قوم بآخرين، كما دفع عن بني إسرائيل بمقاتلة طالوت وشجاعة داود".

قال أبو حيان: والذي يظهر أن المدفوع بهم هم المؤمنون، ولولا ذلك لفسدت الأرض، لأن الكفر كان يطبقها ويتمادى في جميع أقطارها، ولكنه تعالى لا يخلي زمانا من قائم يقوم بالحق ويدعو إلى الله تعالى، إلى أن جعل ذلك في أمة محمد ﷺ.

وقال الزمخشري: لولا أن الله يدفع بعض الناس ببعض، ويكف بهم فسادهم، لغلب المفسدون، وفسدت الأرض، وبطلت منافعها، وتعطلت مصالحها من الحرث والنسل وسائر ما يعمر الأرض. انتهى.

قال السعدي: " أي: لولا أنه يدفع بمن يقاتل في سبيله كيد الفجار وتكالب الكفار".

قال الراغب: وفي قوله تعالى: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ}، تنبيه على فضيلة الملك، وأنه لولاه لما استتب أمر العالم، ولهذا قال الدين والملك مقترنان، وتوأمان لا يفترقان، ففي ارتفاع أحدهما ارتفاع الآخر، لأن الدين أس، والملك حارس، ومالا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع".

واختلف العلماء في الناس المدفوع بهم الفساد على أقوال:

أحدهما: أن الله يدفع الهلاك عن البر بالفاجر، قاله عليّ كرم الله وجهه، ومجاهد.

والثاني: يدفع بالمجاهدين عن القاعدين. قاله الكلبي.

والثالث: قيل: "هذا الدفع بما شرع على السنة الرسل من الشرائع، ولولا ذلك لتسالب الناس وتناهبوا وهلكوا".

قال القرطبي: "وهذا قول حسن فإنه عموم في الكف والدفع وغير ذلك فتأمله".

=

=

وقد روي "عن ابن عباس، في قوله: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض قال: يدفع الله بمن يصلي عمن لا يصلي، وبمن يحج، عمن لا يحج وبمن يزكي عمن لا يزكي".

وقوله تعالى: {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ} [البقرة [٢٥١]، اختلفوا في كسر (الدال) وفتحها وإدخال (الألف) وإسقاطها، فذكروا وجوها:

الأول: فقرأ ابن كثير وأبو عمرو: {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ} بغير ألف هاهنا، وفي الحج: {إن الله يدفع} [الآية: ٣٨].

الثاني: وقرأ نافع: {ولولا دفاع الله} {إِنَّ اللهَ يُدافِعُ} بألف فيهما جميعًا.

الثالث: وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائيّ: {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ} بغير ألف، و {إِنَّ اللهَ يُدافِعُ} بألف.

الرابع: وروى عبد الوهاب عن أبان عن عاصم: ولولا دفاع الله بألف.

قال أبو علي:" (دفاع) يحتمل أمرين: يجوز أن يكون مصدرًا لفعل، كالكتاب واللّقاء، ونحو ذلك من المصادر لتي تجيء على فعال. كما يجيء على فعال نحو: الجمال والذّهاب. ويجوز أن يكون مصدرًا لفاعل، يدلّ على ذلك قراءة من قرأ: {إِنَّ اللهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا}، فالدفاع يجوز أن يكون مصدرًا لهذا، كالقتال، ونظيره الكتاب في أنه جاء مصدرًا لفاعل وفعل، فقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ فَكاتِبُوهُمْ} [النور: ٣٣] الكتاب فيه مصدر كاتب، كما أن المكاتبة كذلك، وقال تعالى: {كِتابَ اللهِ عَلَيْكُمْ} [النساء: ٢٤] فالكتاب مصدر لكتب الذي دلّ عليه قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ} [النساء: ٢٣] لأن المعنى: كتب هذا التحريم عليكم كتابًا، وكذلك قوله: كِتابًا مُؤَجَّلًا [آل عمران: ١٤٥] كأنّ معنى دفع ودافع سواء، ألا ترى أن قوله:

وَلَقَدْ حَرَصْتُ بِأَنْ أُدافِعَ عَنْهُم   فَإِذا الْمَنِيَّةُ أَقْبَلَتْ لا تُدْفَع

=

=

فوضع أدافع موضع أدفع، كأن المعنى: حرصت بأن أدفع عنهم المنية، فإذا المنية لا تدفع، كأنّ المعنى: حرصت بأن أدفع عنهم المنيّة، فإذا المنيّة لا تدفع، وقال أمية:

لولا دفاع الله ضلّ ضلالنا ولسرّنا أنّا نتلّ ونوأد

قال أبو علي الفارسي: "وإذا كان كذا فقوله: إن الله يدفع، ويدافع يتقاربان، وليس يدافع كيضارب، ومما يقوي ذلك قوله: {قاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} [التوبة: ٣٠]، وليس للمفاعلة التي تكون من اثنين هنا وجه".

واختار أبو عبيدة قراءة الجمهور {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ} وأنكر أن يقرأ "دفاع" وقال: "لأن الله ﷻ لا يغالبه أحد. قال مكي: هذا وهم توهم فيه باب المفاعلة وليس به، واسم "الله" في موضع رفع بالفعل، أي لولا أن يدفع الله".

ويرى الطبري بأن القراءتين تحملان المعنى نفسه، فقال: " والقول في ذلك عندي أنهما قراءتان قد قرأت بهما القرأة، وجاءت بهما جماعة الأمة، وليس في القراءة بأحد الحرفين إحالةُ معنى الآخر. وذلك أن من دافع غيره عن شيء فمدافعه عنه بشيء دافع، ومتى امتنع المدفوع عن الاندفاع، فهو لمدافعه مدافع، ولا شك أن جالوت وجنوده كانوا بقتالهم طالوت وجنوده محاولين مغالبة حزب الله وجنده، وكان في محاولتهم ذلك محاولةُ مغالبة الله ودفاعه عما قد تضمن لهم من النُّصرة. وذلك هو معنى " مدافعة الله " عن الذين دافع الله عنهم بمن قاتل جالوت وجنوده من أوليائه. فبيِّنٌ إذًا أن سَواءً قراءةُ من قرأ: {وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ}، وقراءة من قرأ: {ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض}، في التأويل والمعنى".

قوله تعالى: {لَّفَسَدَتِ الأرْضُ} [البقرة: ٢٥١]، أي: " لهلك أهلها بعقوبة الله إياهم، ففسدت بذلك الأرض".

=

=

قال السعدي: أي: "لفسدت الأرض باستيلاء الكفار عليها وإقامتهم شعائر الكفر ومنعهم من عبادة الله تعالى، وإظهار دينه".

قال الربيع: " لهلك من في الأرض". وروي عن مجاهد نحو ذلك.

قال الزمخشري: " لغلب المفسدون وفسدت الأرض وبطلت منافعها وتعطلت مصالحها من الحرث والنسل وسائر ما يعمر الأرض".

وللعلماء في قوله تعالى: {لَّفَسَدَتِ الأرْضُ} [البقرة: ٢٥١]، وجهان:

أحدهما: لفسد أهل الأرض.

والثاني: لعم الفساد في الأرض. وفي هذا (الفساد) وجهان:

أحدهما: الكفر: أي لعم الكفر ونزلت السخطة فاستؤصل أهل الأرض.

والثاني: القتل: بعيث الكفار فيها وقتل المسلمين.

قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة: ٢٥١]، " ولكن الله ذو فضل على الناس جميعا".

قال ابن كثير: " أي: مَنٌّ عليهم ورحمة بهم، يدفع عنهم ببعضهم بعضا وله الحكم والحكمة والحجة على خلقه في جميع أفعاله وأقواله".

قال السعدي: "حيث شرع لهم الجهاد الذي فيه سعادتهم والمدافعة عنهم ومكنهم من الأرض بأسباب يعلمونها، وأسباب لا يعلمونها".

قال النسفي: " بإزالة الفساد عنهم وهو دليل على المعتزلة في مسألة الأصلح".

قال القرطبي: " بين سبحانه أن دفعه بالمؤمنين شر الكافرين فضل منه ونعمة".

قوله تعالى:)تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِين) [البقرة: ٢٥٢]

تلك حجج الله وبراهينه، نقصُّها عليك -أيها النبي- بالصدق، وإنك لمن المرسلين الصادقين.

=

=

قوله تعالى: {تِلْكَ آيَاتُ اللهِ} [البقرة: ٢٥٢]، أي: " هذه آيات الله التي قصصناها عليك من أمر الذين ذكرناهم".

و{آيات} جمع آية؛ وهي العلامة المعينة لمدلولها، قال الطبري: " {آيات الله}، حججه وأعلامه وأدلته".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى {آيَاتُ اللهِ} [البقرة: ٢٥٢]، وجهين:

الأول: قيل: {آيات الله}: هي القرآن.

الثاني: وقيل: أنها الآيات التي تقدمت في القصص السابق من خروج أولئك الفارين من الموت، وإمامة الله لهم دفعة واحدة، ثم أحياهم إحياءة واحدة، وتمليك طالوت على بني إسرائيل وليس من أولاد ملوكهم، والإتيان بالتابوت بعد فقده مشتملًا على بقايا من إرث آل موسى وآل هارون، وكونه تحمله الملائكة معاينة على ما نقل عن ترجمان القرآن ابن عباس، وذلك الابتلاء العظيم بالنهر في فصل القيظ والسفر، وإجابة من توكل على الله في النصرة، وقتل داود جالوت، وإيتاء الله إياه الملك والحكمة، فهذه كلها آيات عظيمة خوارق، تلاها الله على نبيه بالحق أي مصحوبة، بالحق لا كذب فيها ولا انتحال، ولا بقول كهنة، بل مطابقًا لما في كتب بني إسرائيل.

قلت: أن الثاني هو الأظهر، وعليه جمهور المفسرين، قال الشوكاني: "وآيات الله هي ما اشتملت عليه هذه القصة من الأمور المذكورة".

قوله تعالى: {نَتْلُوها عَلَيْكَ} [البقرة: ٢٥٢]، "أي ننزل عليك جبريل بها".

قال ابن عثيمين: "نقرؤها عليك؛ والمراد تلاوة جبريل، كما قال تعالى: {نزل به الروح الأمين* على قلبك} [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]".

قوله تعالى: {بِالْحَقِّ} [البقرة: ٢٥٢]، "أي: اليقين الذي لا يرتاب فيه".

قال ابن كثير: " أي: بالواقع الذي كان عليه الأمر، المطابق لما بأيدي أهل الكتاب

=

=

من الحق الذي يعلمه علماء بني إسرائيل".

قال الشوكاني: " والمراد {بالحق} هنا الخبر الصحيح الذي لا ريب فيه عند أهل الكتاب والمطلعين على أخبار العالم".

قال الزمخشري: "باليقين الذي لا يشك فيه أهل الكتاب لأنه في كتبهم كذلك".

قال السعدي: " أي: بالصدق الذي لا ريب فيها المتضمن للاعتبار والاستبصار وبيان حقائق الأمور".

قال ابن عثيمين: " الحق في الأخبار: هو الصدق؛ وفي الأحكام: هو العدل؛ والباء إما للمصاحبة؛ أو لبيان ما جاءت به هذه الآيات؛ والمعنى أن هذه الآيات حق؛ وما جاءت به حق".

قوله تعالى: {وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ} [البقرة: ٢٥٢]، أي: " إنك لمرسل متبع في طاعتي".

قال الشوكاني: " إخبار من الله سبحانه بأنه من جملة رسل الله سبحانه تقوية لقلبه وتثبيتا لجنانه وتشييدا لأمره".

قال الزمخشري: " حيث تخبر بها من غير أن تعرف بقراءة كتاب ولا سماع أخبار".

والجملة مؤكدة بـ {إن}، واللام؛ لتحقيق رسالة النبي ﷺ.

قال القرطبي: " نبه الله تعالى نبيه ﷺ أن هذه الآيات التي تقدم ذكرها لا يعلمها إلا نبي مرسل".

قال السعدي: " فهذه شهادة من الله لرسوله برسالته التي من جملة أدلتها ما قصه الله عليه من أخبار الأمم السالفين والأنبياء وأتباعهم وأعدائهم التي لولا خبر الله إياه لما كان عنده بذلك علم بل لم يكن في قومه من عنده شيء من هذه الأمور، فدل أنه رسول الله حقا ونبيه صدقا الذي بعثه بالحق ودين الحق ليظهره على

=

=

الدين كله ولو كره المشركون".
قال الراغب: "إن قيل: ما فائدة قوله: {وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ} في هذا الموضع؟ وهل خفي ذلك عليه حتى يذكره به؟ وما تعلق ذلك بما قبله؟
قيل: يجوز أن يكون تقديره {وإنك لمن المرسلين بها}، لكن لفظة بها إيجاز، أو يجوز أن تكون الآية متقدمتين محذوفتي النتيجة على تقدير: إذا كان حال المرسلين وأممهم ما نتلوه عليك، وأنت مرسل إلى قومك كما أرسل المرسلون إلى قومهم، فلا عجب أن تجري مع قومك مجرى أمرهم مع قومهم، والإشارة بذلك إلى معنى قوله: {وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ} وقوله: {فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ}".
قال ابن عاشور: (وإنك) يا محمد. (لمن المرسلين) خطاب للرسول ﷺ تنويها بشأنه وتثبيتا لقلبه، وتعريضا بالمنكرين رسالته، وتأكيد الجملة بأن للاهتمام بهذا الخبر، وجيء بقوله (من المرسلين) دون أن يقول: وإنك لرسول الله، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدعا من الرسل، وأنه أرسله كما أرسل من قبله، وليس في حاله ما ينقص عن أحوالهم. ... (تفسير).
وقال رحمه الله: تذكير بأن إعلامه بأخبار الأمم والرسل آية على صدق رسالته، إذ ما كان لمثله قبل بعلم ذلك لولا وحي الله إليه، وفي هذا كله حجة على المشركين وعلى أهل الكتاب الذين جحدوا رسالة محمد ﷺ.
قال القاسمي: وفي هذه القصص معتبر لهذه الأمة في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الأمم المتقدمة، كما أن فيها تسلية للرسول ﷺ من الكفار والمنافقين، فكأنه قيل: قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الأنبياء عليهم السلام في بني إسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم، فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك، وخلاف من خالف عليك لأنك مثلهم، وإنما بعث الكل لتأدية

=

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ

=

الرسالة ولامتثال الأمر على سبيل الاختيار والطوع، لا على سبيل الإكراه، فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم. والوبال في ذلك يرجع عليهم.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيات: أن التجاء الإنسان إلى الله عند الشدائد سبب لنجاته، وإجابة دعوته، لقوله تعالى بعد ذلك: {فهزموهم بإذن الله} [البقرة: ٢٥١]؛ وأما اعتماد الإنسان على نفسه، واعتداده بها فسبب لخذلانه، كما قال تعالى: {ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئًا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت} [التوبة: ٢٥]؛ وهذا مشهد عظيم في الواقع؛ فإن كثيرًا من الناس إذا أعطاه الله سبحانه وتعالى نعمة في بدنه، أو ماله، أو أهله يرى أن ذلك من حوله، وقوته، وكسبه؛ وهذا خطأ عظيم؛ بل هو من عند الله؛ هو الذي منّ به عليك؛ فانظر إلى الأصل - لا إلى الفرع -؛ والنظر إلى الفرع، وإهمال الأصل سفه في العقل، وضلال في الدين؛ ولهذا يجب عليك إذا أنعم الله عليك بنعمة أن تثني على الله بها بلسانك، وتعترف له بها في قلبك، وتقوم بطاعته بجوارحك.

ومنها: إثبات فضل الله تعالى على جميع الخلق؛ لقوله تعالى: {ولكن الله ذو فضل على العالمين} حتى الكفار؛ لكن فضل الله على الكفار فضل في الدنيا فقط بإعطائهم ما به قوام أبدانهم؛ أما في الآخرة فيعاملهم بعدله بعذابهم في النار أبد الآبدين؛ وأما بالنسبة للمؤمنين فإن الله يعاملهم بالفضل في الدنيا، والآخرة.

ومنها: أن الله تعالى يتلو على نبيه ما أوحاه إليه؛ لقوله ﷻ: {نتلوها عليك بالحق}؛ ولكن هل الذي يتلو ذلك هو الله، أو جبريل؟ اقرأ في آية القيامة: {لا تحرك به لسانك لتعجل به * إن علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتبع قرآنه} [القيامة: ١٦ - ١٨]؛ يعني إذا قرأه جبريل فاتبع قرآنه؛ فجبريل يتلوه على النبي ﷺ وقد تلقاه من الله سبحانه وتعالى.

دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (٢٥٣).

{تِلْكَ} مُبْتَدَأ {الرُّسُل} نَعْت أَوْ عَطْف بَيَان وَالْخَبَر {فَضَّلْنَا بَعْضهمْ عَلَى بَعْض} بِتَخْصِيصِهِ بِمَنْقَبَةٍ لَيْسَتْ لِغَيْرِهِ {مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ الله} كَمُوسَى {وَرَفَعَ بَعْضهمْ} أَيْ مُحَمَّد ﷺ {دَرَجَات} عَلَى غَيْره بِعُمُومِ الدَّعْوَة وَخَتْم النُّبُوَّة وَتَفْضِيل أُمَّته عَلَى سَائِر الْأُمَم وَالْمُعْجِزَات المتكاثرات والخصائص العديدة {وآتينا عيسى بن مَرْيَم الْبَيِّنَات وَأَيَّدْنَاهُ} قَوَّيْنَاهُ {بِرُوحِ الْقُدُس} جِبْرِيل يَسِير مَعَهُ حَيْثُ سَارَ {وَلَوْ شَاءَ الله} هَدَى النَّاس جَمِيعًا {مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدهمْ} بَعْد الرُّسُل أَيْ أُمَمهمْ {مِنْ بَعْد مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَات} لِاخْتِلَافِهِمْ وَتَضْلِيل بَعْضهمْ بَعْضًا {وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا} لِمَشِيئَتِهِ ذَلِكَ {فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ} ثَبَتَ عَلَى إيمَانه {وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ} كَالنَّصَارَى بَعْد الْمَسِيح {وَلَوْ شَاءَ الله مَا اقْتَتَلُوا} تَأْكِيد {وَلَكِنَّ الله يَفْعَل مَا يُرِيد} مِنْ توفيق من شاء وخذلان من شاء[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ قال: كنت عند النبي ﷺ، وعنده أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية؛ إذ أقبل علي، فقال النبي ﷺ لمعاوية: "أتحب عليًا؟! "، قال: نعم، قال: "إنها ستكون بينكم هنيهة"، قال معاوية: فما بعد ذلك يا رسول الله؟! قال: "عفو الله ورضوانه"، قال: رضينا بقضاء الله ورضوانه؛ فعند ذلك نزلت هذه الآية: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ}.

=

أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" (٦٢/ ٩٧) من طريق أحمد بن عبد الله الشيباني: أنا الفرات بن السائب، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس به. وهذا سند ضعيف جدًا؛ الفرات بن السائب متروك الحديث؛ كما قال الدارقطني والذهبي. لذا قال السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ٤): "أخرجه ابن عساكر بسند واهٍ".

* قوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ} [البقرة: ٢٥٣]، أي: " هؤلاء رسلي".

قال الصابوني: " أي أولئك الرسل الكرام الذين قصصنا عليك من أنبائهم يا محمد هم رسل الله حقًا".

وفي قوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ} [البقرة: ٢٥٣]، ثلاثة أوجه:

الأول: قيل: هو اشارة إلى جميع الرسل فتكون الالف واللام للإستغراق.

الثاني: وقيل: هو إشارة إلى الأنبياء المذكورين في هذه السورة.

الثالث: وقيل: إلى الأنبياء الذين بلغ علمهم إلى النبي -ﷺ.

قال القاسمي: " من ذكر منهم في هذه السورة أو المعلومة للنبيّ ﷺ".

قال الزمخشري: "إشارة إلى جماعة الرسل التي ذكرت قصصها في السورة، أو التي ثبت علمها عند رسول الله ﷺ".

وقوله تعالى: {تلك} التاء هنا اسم إشارة؛ وأشار إلى «الرسل» بإشارة المؤنث؛ لأنه جمع تكسير؛ وجمع التكسير يعامل معاملة المؤنث في تأنيث فعله، والإشارة إليه، كما قال تعالى: {قالت الأعراب آمنا} [الحجرات: ١٤]؛ و {الأعراب} مذكر، لكن لما جُمع جَمع تكسير صح تأنيثه؛ وتأنيثه لفظي؛ لأنه مؤول بالجماعة؛ والمشار إليه هم المرسل الذين دلّ عليهم قوله تعالى: {وإنك لمن المرسلين} [البقرة: ٢٥٢].

قوله تعالى: {فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ} [البقرة: ٢٥٣]، أي: " هؤلاء رسلي

=

فضلت بعضهم على بعض".

قال القاسمي: " بأن خص بمنقبة ليست لغيره".

قال ابن عثيمين: "يعني "جعلنا بعضهم أفضل من بعض في الوحي؛ وفي الأتباع؛ وفي الدرجات؛ والمراتب عند الله سبحانه وتعالى".

قال الزمخشري: " لما أوجب ذلك من تفاضلهم في الحسنات".

قال الشوكاني: " والمراد بتفضيل بعضهم على بعض أن الله سبحانه جعل لبعضهم من مزايا الكمال فوق ما جعله للآخر فكان الأكثر مزايا فاضلا والآخر مفضولا وكما دلت هذه الآية على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض كذلك دلت الآية الأخرى وهي قوله تعالى: {وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا} [الإسراء: ٥٥]".

ثم قال: " وقد استشكل جماعة من أهل العلم الجمع بين هذه الآية وبين ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة مرفوعا بلفظ "لا تفضلوني على الأنبياء" [صحيح البخاري في تفسير سورة الأعراف بلفظ: "لا تخيروني من بين الانبياء" وفي لفظ آخر "لا تفضلوا بين الأنبياء" [صحيح مسلم (٢٣٧٣). وفي لفظ "لا تخيروا بين الانبياء" [صحيح البخاري: ٢٢٨١: ص ٢/ ٨٤٩]، فقال قوم إن هذا القول منه (ﷺ) كان قبل أن يوحى إليه بالتفضيل وأن القرآن ناسخ للمنع من التفضيل وقيل إنه قال (ﷺ) ذلك على سبيل التواضع كما قال (لا يقل أحدكم أنا خير من يونس بن متى" [صحيح البخاري (٣٢١٥): ص ٣/ ١٢٤٤: بلفظ: لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى]، تواضعا مع علمه أنه أفضل الأنبياء كما يدل عليه قوله "أنا سيد ولد آدم" [صحيح مسلم: ٢٢٧٨: ص ٤/ ١٧٨٢]، وقيل إنما نهى ذلك قطعا للجدال والخصام في الأنبياء فيكون مخصوصا بمثل ذلك لا إذا كان صدور ذلك مأمونا وقيل إن النهي إنما هو من جهة النبوة فقط لأنها

=

=

خصلة واحدة لا تفاضل فيها ولا نهي عن التفاضل بزيادة الخصوصيات والكرامات وقيل إن المراد النهي عن التفضيل لمجرد الأهواء والعصبية وفي جميع هذه الأقوال ضعف وعندي أنه لا تعارض بين القرآن والسنة فإن القرآن دل على أن الله فضل بعض أنبيائه على بعض وذلك لا يستلزم أنه يجوز لنا أن نفضل بعضهم على بعض فإن المزايا التي هي مناط التفضيل معلومة عند الله لا تخفى عليه منا خافية وليست بمعلومة عند البشر فقد يجهل اتباع نبي من الأنبياء بعض مزاياه وخصوصياته فضلا عن مزايا غيره والتفضيل لا يجوز إلا بعد العلم بجميع الأسباب التي يكون بها هذا فاضلا وهذا مفضولا لا قبل العلم ببعضها أو بأكثرها أو باقلها فإن ذلك تفضيل بالجهل وإقدام على أمر لا يعلمه الفاعل له وهو ممنوع منه فلو فرضنا أنه لم يرد إلا القرآن في الإخبار لنا بأن الله فضل بعض انبيائه على بعض لم يكن فيه دليل على أنه يجوز للبشر أن يفضلوا بين الأنبياء فكيف وقد وردت السنة الصحيحة بالنهي عن ذلك وإذا عرفت هذا علمت أنه لا تعارض بين القرآن والسنة بوجه من الوجوه فالقرآن فيه الإخبار من الله بأنه فضل بعض أنبيائه على بعض والسنة فيها النهي لعباده أن يفضلوا بين أنبيائه فمن تعرض للجمع بينهما زاعما أنهما متعارضان فقد غلط غلطا بينا".

قوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [البقرة: ٢٥٣]، فيه وجوها:

الأول: أن التفضيل في الآخرة، لتفاضلهم في الأعمال، وتحمل الأثقال.

والثاني: أن التفضيل في الدنيا، بأن جعل بعضهم خليلًا، وبعضهم كليمًا، وبعضهم مَلِكًا، وسَخَّر لبعضهم الريح والشياطين، وأحيا ببعضهم الموتى، وأبرأ الأكمه، والأبرص.

والثالث: التفضيل بالشرائع، فمنهم من شرع، ومنهم من لم يشرع.

والرابع: وقيل بالعلم. روي ذلك عن زيد بن أسلم.

=

=

قال الراغب: " فإن الله تعالى جعل لمن رشحه للنبوة فضائل خصه بها، ابتداء وفضائل هداه إليها ليصيبها، فما خصهم به أن جعل كل واحد في نفسه وأخلاقه معرى من عاهة تشينه، وأيده بأنواع كرامات وزيادة معاون تشرح صدره، وحدد عليه في كل وصايا تسدده، وعاتبه في أذى زلة ظهر منه، فهذا التفضيل الذي جعله ابتداء، وأما تفضيله لهم بالحكم، فعلى حسب ما يظهر من أفعالهم، فمعلوم أنه ليس حظ يونس – عليه الصلاة والسلام – حيث حذر نبينا – عليه الصلاة والسلام أن يكون مثله في الصبر بقوله: {وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ} كحظ الذين حثه على الاقتداء بهم في قوله: {فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ}، فالتفضيل يحصل بالأمرين، وللتفاضل بينهم قال عليه الصلاة والسلام: " فضلت على الأنبياء بست: أوتيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، وختم بي النبيون، وأرسلت إلى الناس كافة "، ولما كانت هذه الأشياء موهبية لا مكتسبة، قال عليه الصلاة والسلام: " أنا سيد ولد آدم ولا فخر " تنبيهًا أن الفخر لا يستحق إلا بالمكسوب دون الموهوب، ونحو هذه الآية في تفضيل بعض الأنبياء على بعض قوله: {وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا}، وهذا حكم في الملائكة بقوله: {اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ}".

وقد أجمع العلماء على أنَّ الأنبياء بعضهم أفضل من بعض، وأجمعوا على تفضيل الرسل منهم على الأنبياء؛ لتميزهم بالرسالة التي هي أفضل من النبوة، وأجمعوا على تفضيل أولي العزم منهم على بقيتهم، وعلى تفضيل نبينا محمد ﷺ على الجميع.

وأما أحاديث النهي عن التفضيل بين الأنبياء فإنَّ للعلماء في دفع التعارض بينها وبين الآيات مسلكين:

=

=

الأول: مسلك الجمع:

وإليه صار الجمهور من العلماء، لكن اختلفوا في الجمع على مذاهب:

الأول: أنَّ النهي - في الأحاديث - محمولٌ على ما إذا كان التفضيل يؤدي إلى توهم النقص في المفضول، أو الغَضِّ منه، أو كان على وجه الإزراء به، وليس المراد النهي عن اعتقاد التفاضل بينهم في الدرجات؛ لأن الله تعالى قد أخبر أنه فاضل بينهم.

وهذا مذهب: الخطابي، والبغوي، والحليمي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن أبي العز الحنفي، وحافظ حكمي.

قال المازري - فيما نقله عن بعض شيوخه-: "وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أنْ يُفهم من هذه الفِعْلَة انتقاصُ حق موسى عليه السلام؛ فنهى عن التفضيل المؤدي إلى نقص الحقوق". اهـ

وقال البغوي: "وليس معنى النهي عن التخيير أنْ يعتقد التسوية بينهم في درجاتهم؛ فإنَّ الله عز وجل قد أخبرنا أنه فضل بعضهم على بعض، فقال الله سبحانه وتعالى: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) بل معناه ترك التخيير على وجه الإزراء ببعضهم، والإخلال بالواجب من حقوقهم؛ فإنه يكون سببًا لفساد الاعتقاد في بعضهم، وذلك كفر". اهـ

المذهب الثاني: أنَّ النهي محمول على ما إذا كان التفضيل يؤدي إلى المجادلة والمخاصمة والتشاجر والتنازع.

حكى هذا المذهب: النووي، والحافظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر.

ويؤيد هذا المذهب: سبب ورود الحديث؛ فعن أبي هريرة، وأبي سعيد، رضي الله عنهما، قالا - واللفظ لأبي هريرة -: "بينما يهودي يعرض سلعته أعطي بها شيئا كرهه

=

=

فقال: لا والذي اصطفى موسى على البشر. فسمعه رجل من الأنصار فقام فلطم وجهه وقال: تقول والذي اصطفى موسى على البشر، والنبي ﷺ بين أظهرنا. فذهب إليه فقال: أبا القاسم إن لي ذمة وعهدا فما بال فلان لطم وجهي. فقال: لم لطمت وجهه؟ فذكره. فغضب النبي ﷺ حتى رئي في وجهه ثم قال: لا تفضلوا بين أنبياء الله، فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله، ثم ينفخ فيه أخرى فأكون أول من بعث، فإذا موسى آخذ بالعرش، فلا أدري أحوسب بصعقته يوم الطور، أم بعث قبلي، ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى".

قالوا: فالنهي إنما ورد إثر هذه الخصومة؛ فهو محمول على مثل هذه الحالة.

المذهب الثالث: أن النهي محمول على ما إذا كان التفضيل بمجرد الرأي والهوى، لا بمقتضى الدليل.

وهذا مذهب: الطحاوي، وابن كثير، والمناوي، والسندي، وابن عثيمين، وهو الظاهر من كلام الشوكاني.

قال الطحاوي: "وكان هذا عندنا – والله أعلم – على التفضيل بينهم وعلى التخيير بينهم بآرائنا وبما لم يوقفنا عليه ولم يبينه لنا، فأما ما بينه لنا وأعلمنا فقد أطلقه لنا وعاد ما نهى عنه في هذا الباب إلى ما سوى ذلك مما لم يبينه لنا، ولم يطلق لنا القول فيه بما قد تولاه الله ﷻ ومنعنا منه، والله نسأله التوفيق". اهـ

وقال الحافظ ابن كثير: "قوله تعالى: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) [البقرة: ٢٥٣] لا ينافي ما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: "لا تفضلوا بين أنبياء الله"؛ فإن المراد من ذلك هو التفضيل بمجرد التشهي والعصبية، لا بمقتضى الدليل، فإذا دل الدليل على شيء وجب اتباعه". اهـ

=

=

المذهب الرابع: أن نهيه ﷺ إنما هو على سبيل التواضع منه؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأنبياء، يدل على ذلك قوله ﷺ: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر".

وهذا قول: ابن قتيبة، واختاره وجها آخر في الجمع: ابن كثير، والسيوطي.

المذهب الخامس: أن المنع من التفضيل إنما هو من جهة النبوة التي هي خصلة واحدة لا تفاضل فيها، وإنما التفضيل في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات والألطاف والمعجزات المتباينات، وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل، وإنما تتفاضل بأمور أخر زائدة عليها؛ ولذلك منهم رسل وأولو عزم، ومنهم من اتخذ خليلا، ومنهم من كلم الله، ورفع بعضهم درجات.

وهذا مذهب: أبي عبد الله القرطبي.

المذهب السادس: أن المراد بالنهي: المنع من تعيين المفضول؛ فلا يفضل أحد من الرسل على آخر بعينه؛ لأن في ذلك تنقيص للمفضول وغض منه، وأما تفضيل بعضهم على بعض في الجملة فلا مانع منه.

وهذا مذهب: ابن عطية، وابن جزي، وأبي حيان، وابن عاشور.

المذهب السابع: أن الآيات فيها إخبار من الله تعالى بأنه فضل بعض أنبيائه على بعض، وأما السنة ففيها النهي لعباده أن يفضلوا بين أنبيائه، فيكون النهي خاصا بآحاد الناس، فليس لأحد أن يفضل بين الأنبياء، وأما الله تعالى فله أن يفاضل بين خلقه كما يشاء سبحانه.

وهذا المذهب: ذكره ابن كثير، ويحتمل وجها آخر عند الشوكاني.

قال الشوكاني: "وعندي أنه لا تعارض بين القرآن والسنة؛ فإن القرآن دل على أن الله فضل بعض أنبيائه على بعض، وذلك لا يستلزم أنه يجوز لنا أن نفضل بعضهم على بعض، فإن المزايا التي هي مناط التفضيل معلومة عند الله، لا تخفى عليه منا خافية، وليست بمعلومة عند البشر، فقد يجهل أتباع نبي من الأنبياء بعض مزاياه

=

=

وخصوصياته فضلا عن مزايا غيره، والتفضيل لا يجوز إلا بعد العلم بجميع الأسباب التي يكون بها هذا فاضلا وهذا مفضولا، لا قبل العلم ببعضها أو بأكثرها أو بأقلها؛ فإن ذلك تفضيل بالجهل، وإقدام على أمر لا يعلمه الفاعل له، وهو ممنوع منه، فلو فرضنا أنه لم يرد إلا القرآن في الإخبار لنا بأن الله فضل بعض أنبيائه على بعض لم يكن فيه دليل على أنه يجوز للبشر أن يفضلوا بين الأنبياء، فكيف وقد وردت السنة الصحيحة بالنهي عن ذلك، وإذا عرفت هذا علمت أنه لا تعارض بين القرآن والسنة بوجه من الوجوه، فالقرآن فيه الإخبار من الله بأنه فضل بعض أنبيائه على بعض، والسنة فيها النهي لعباده أن يفضلوا بين أنبيائه". اهـ

المسلك الثاني: مسلك الترجيح:

حيث ذهب بعض العلماء إلى أن النهي الوارد في الأحاديث كان قبل نزول الآيات، وقبل أن يعلم النبي ﷺ أنه سيد ولد آدم، فلما نزل القرآن نسخ المنع من التفضيل.

وهذا المسلك قال به ابن حزم، والمازري، والسيوطي،

وذكره عدد من العلماء.

والذي يظهر صوابه - والله تعالى أعلم - هو مسلك الجمع بين الآيات والأحاديث، وأحسن ما يجمع به: أن يحمل النهي الوارد في الأحاديث على ما إذا كان التفضيل بمجرد الرأي والهوى؛ فإن ذلك هو المحذور؛ فلا يحل لنا تفضيل نبي على غيره إلا بدليل.

كما أنه يتأكد المنع إذا كان التفضيل يؤدي إلى المخاصمة والمشاجرة، كما دل على ذلك حديث أبي هريرة وأبي سعيد المتقدمين، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك حينما وقعت الخصومة.

كما يتأكد أيضا إذا كان التفضيل يؤدي إلى توهم النقص في المفضول أو الغض

=

=

منه، أو كان على وجه الإزراء به، فإن النبي ﷺ قال: "لا يقولن أحدكم إني خير من يونس بن متى".

قال الحافظ ابن حجر: "وخص يونس بالذكر لما يخشى على من سمع قصته أن يقع في نفسه تنقيص له، فبالغ في ذكر فضله لسد هذه الذريعة". اهـ

وأما إذا كان التفضيل بمقتضى الدليل، ومن غير أن يترتب عليه محذور شرعي؛ فإنه لا مانع منه، والله تعالى أعلم.

وأما القول: بأن المراد بالأحاديث النهي عن تعيين المفضول؛ فيرده قوله تعالى: (فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم (٤٨)) [القلم: ٤٨]، ففي هذه الآية تعيين للمفضول.

قال ابن قتيبة: "أراد أن يونس لم يكن له صبر كصبر غيره من الأنبياء، وفي هذه الآية ما دلك على أن رسول الله ﷺ أفضل منه؛ لأن الله تعالى يقول له: لا تكن مثله". اهـ

وأما القول: بأن النهي كان قبل أن يعلم النبي ﷺ أنه سيد ولد آدم، وقبل نزول الآيات؛ فيحتاج إلى معرفة التاريخ حتى نعلم المتقدم من المتأخر، ومن ثم تصح دعوى النسخ، علما بأن دعوى النسخ يردها أن بعض الآيات التي ورد فيها التفضيل مكية، وهي قوله تعالى: (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داوود زبورا) [الإسراء: ٥٥] حيث وردت في سورة الإسراء وهي مكية.

وقوله تعالى: (فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم (٤٨)) [القلم: ٤٨]، حيث وردت في سورة القلم وهي مكية.

وحديثا أبي هريرة، وأبي سعيد، الواردان في النهي عن التفضيل، قالهما النبي ﷺ بالمدينة؛ بدليل أن سبب القصة هو لطم أحد الأنصار ليهودي كان يعرض سلعته، وفيها أن اليهودي قال للنبي ﷺ: يا أبا القاسم إن لي ذمة وعهدا، فهذا يدل على أن

=

=

ورود هذه الأحاديث كان في المدينة؛ لأن اليهود وإعطاء الذمة لهم لم يكن بمكة وإنما كان بالمدينة، وعليه فالأحاديث متأخرة عن نزول الآيات؛ فلا تصح حينئذ دعوى النسخ، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: {مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ} [البقرة: ٢٥٣]، " أي منهم من فضله الله بأن كلمه من غير سفير".

قال مجاهد: " كلم الله موسى". وروي عن الشعبي، نحو ذلك.

قال القاسمي: "تفصيل التفضيل أي منهم من فضله الله بأن كلمه من غير سفير وهو موسى عليه السلام".

وقوله تعالى: {مّـنْهُمْ مَّن كَلَّـمَ اللهُ} [البقرة: ٢٥٣]، اختلفت القراءة فيه على وجوه:

الأولى: قرأ الجمهور {كَلَّمَ اللهُ}: بالتشديد ورفع الجلالة، والعائد على: من، محذوف تقديره من كلمه.

الثاني: وقد قرئ {كَلَّمَ اللهَ} بالنصب، والفاعل مستتر في: كلم، يعود على: {من}.

الثالث: وقرأ أبو المتوكل، وأبو نهشل، وابن السميفع: {كالم الله} بالألف ونصب الجلالة من المكالمة، وهي صدور الكلام من اثنين، ومنه قيل: كليم الله، أي: مكالمه، (فعيل) بمعنى (مفاعل): كجليس وخليط.

قال أبو حيان: " ورفع الجلالة أتم في التفضيل من النصب، إذ الرفع يدل على الحضور والخطاب منه تعالى للمتكلم، والنصب يدل على الحضور دون الخطاب منه".

قوله تعالى: {وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ} [البقرة: ٢٥٣]، أي: "ورفعت بعضهم درجات على بعض بالكرامة ورفعة المنزلة".

يحتمل: أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة، وذلك لأنه تعالى اتخذ

=

=

إبراهيم خليلا، ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة، وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره، وسخر لسليمان الإنس والجن والطير والريح، ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث إلى الجن والإنس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع.

قال الزمخشري: "أي: ومنهم من رفعه على سائر الأنبياء كان بعد تفاوتهم في الفضل أفضل منهم درجات كثيرة".

وروي عن سعيد بن جبير، في قوله: {درجات}: قال"يعني: فضائل".

قال المراغي: " ومنهم من رفعه الله على غيره من الرسل بمراتب متباعدة في الكمال والشرف".

قال الزمخشري: "والظاهر أنه أراد محمدًا ﷺ، لأنه هو المفضل عليهم، حيث أوتى ما لم يؤته أحد من الآيات المتكاثرة المرتقية إلى ألف آية أو أكثر. ولو لم يؤت إلا القرآن وحده لكفى به فضلا منفيًا على سائر ما أوتى الأنبياء، لأنه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات. وفي هذا الإبهام من تفخيم فضله وإعلاء قدره ما لا يخفى، لما فيه من الشهادة على أنه العلم الذي لا يشتبه، والمتميز الذي لا يلتبس. ويقال للرجل: من فعل هذا؟ فيقول: أحدكم أو بعضكم، يريد به الذي تعورف واشتهر بنحوه من الأفعال، فيكون أفخم من التصريح به وأنوه بصاحبه. وسئل الحطيئة عن أشعر الناس؟ فذكر زهيرًا والنابغة ثم قال: ولو شئت لذكرت الثالث، أراد نفسه، ولو قال: ولو شئت لذكرت نفسي، لم يفخم أمره. ويجوز أن يريد: إبراهيم ومحمدًا وغيرهما من أولى العزم من الرسل".

قال ابن عثيمين: " فمحمد ﷺ له الوسيلة؛ وهي أعلى درجة في الجنة، ولا تكون إلا لعبد من عباد الله؛ قال النبي ﷺ: «وأرجو أن أكون أنا هو»؛ وفي المعراج وجد

=

النبي ﷺ إبراهيم في السماء السابعة؛ وموسى في السادسة؛ وهارون في الخامسة؛ وإدريس في الرابعة؛ وهكذا؛ وهذا من رفع الدرجات".

وقال الشوكاني: " هذا البعض يحتمل أن يراد به من عظمت منزلته عند الله سبحانه من الأنبياء ويحتمل أن يراد به نبينا (ﷺ) لكثرة مزاياه المقتضية لتفضيله ويحتمل أن يراد به إدريس لأن الله سبحانه أخبرنا بأنه رفعه مكانا عليا وقيل إنهم أولوا العزم وقيل إبراهيم ولا يخفاك أن الله سبحانه أبهم هذا البعض المرفوع فلا يجوز لنا التعرض للبيان له إلا ببرهان من الله سبحانه وتعالى أو من أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ولم يرد ما يرشد إلى ذلك فالتعرض لبيانه هو من تفسير القرآن الكريم بمحض الرأي وقد عرفت ما فيه من الوعيد الشديد مع كون ذلك ذريعة إلى التفضيل بين الأنبياء وقد نهينا عنه وقد جزم كثير من أئمة التفسير انه نبينا (ﷺ) وأطالوا في ذلك واستدلوا بما خصه الله به من المعجزات ومزايا الكمال وخصال الفضل وهم بهذا الجزم بدليل لا يدل على المطلوب قد وقعوا في خطرين وارتكبوا نهيين وهما تفسير القرآن بالرأي والدخول في ذرائع التفضيل بين الأنبياء وإن لم يكن ذلك تفضيلا صريحا فهو ذريعة إليه بلا شك ولا شبهة لأن من جزم بأن هذا البعض المرفوع درجات هو النبي الفلاني انتقل من ذلك إلى التفضيل المنهي عنه وقد أغنى الله نبينا المصطفى (ﷺ) عن ذلك بما لا يحتاج معه إلى غيره من الفضائل والفواضل فإياك أن تتقرب إليه (ﷺ) بالدخول في أبواب نهاك عن دخولها فتعصيه وتسيء وأنت تظن أنك مطيع محسن".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ} [البقرة: ٢٥٣]، وجهين:

أحدهما: أن أوحى إلى بعضهم في منامه، وأرسل إلى بعضهم الملائكة في يقظته.

والثاني: أن بعث بعضهم إلى قومه، وبعث بعضهم إلى كافة الناس.

=

قوله تعالى: {وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ} [البقرة: ٢٥٣].

أي: الحجج والدلائل القاطعات على صحة ما جاء بني إسرائيل به، من أنه عبد الله ورسوله إليهم.

كما قال تعالى (ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين).

وقال تعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين).

قوله تعالى (عيسى ابن مريم) قال ابن تيمية: لما ذكر الله المسيح في القرآن قال (ابن مريم) بخلاف سائر الأنبياء وفي ذلك فائدتان:

إحداهما: بيان أنه مولود، والله لم يولد،

والثانية: نسبته إلى مريم، بأنه ابنها ليس هو ابن الله.

قال الشوكاني: " أي: الآيات الباهرة والمعجزات الظاهرة من إحياء الأموات وإبراء المرضى وغير ذلك".

قال السعدي: " الدالات على نبوته وأنه عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه".

قال ابن عثيمين: " أي: الآيات البينات الدالة على رسالته، ويراد بها الإنجيل، وما جرى على يديه من إحياء الموتى، وإخراجهم من قبورهم بإذن الله، ونحو ذلك".

=

=
أخرج ابن ابي حاتم بسنده "عن ابن عباس: {وآتينا عيسى ابن مريم البينات}، أي: الآيات التي وضع على يديه من إحياء الموتى وخلقه من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه الروح، فيكون طيرا بإذن الله، وإبراء الأسقام، والخبر بكثير من الغيوب، مما يدخرون في بيوتهم، وما رد عليهم من التوراة، مع الإنجيل الذي أحدث الله إليه".

قوله تعالى: {وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ} [البقرة: ٢٥٣]،: أي و"قويناه" بروح القدس.

قال الطبري: " وقويناه وأعناه بروح الله، وهو جبريل".

وقوله تعالى: {بِرُوحِ الْقُدُسِ} [البقرة: ٢٥٣]، ذكر أهل التفسير فيه وجوها:

أحدهما: بجبريل عليه السلام يلازمه في أحواله، " كما قال تعالى: {قل نزله روح القدس من ربك بالحق} [النحل: ١٠٢]؛ فـ «روح القدس» هو جبريل؛ أيد الله عيسى به، حيث كان يقويه في مهام أموره عندما يحتاج إلى تقوية".

والثاني: بأن نفخ فيه من رُوحه.

والثالث: بالإيمان واليقين الذي أيده به الله وقواه على ما أمر به.

الرابع: ما معه من العلم المطهر الآتي من عند الله؛ والعلم، أو الوحي يسمى روحًا، كما قال تعالى: {وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا} [الشورى: ٥٢].

قال الراغب: " وروح القدس إشارة إلى ما خص به عيسى مما كان يحي به الموتى ملكًا، أو قوة، أو اسمًا من أسمائه أو علمًا، وقد فسر بكل ذلك، وسمي جبريل - عليه السلام - روح القدس، والروح الأمين في قوله: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ} وفي قوله: {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ}".

قال الزمخشري: "فإن قلت: فلمَ خصّ موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؟ قلت: لما أوتيا من الآيات العظيمة والمعجزات الباهرة. ولقد بين الله وجه
=

=

التفضيل حيث جعل التكليم من الفضل وهو آية من الآيات، فلما كان هذان النبيان قد أوتيا ما أوتيا من عظام الآيات خصا بالذكر في باب التفضيل. وهذا دليل بين أنّ من زيد تفضيلا بالآيات منهم فقد فضل على غيره. ولما كان نبينا ﷺ هو الذي أوتى منها ما لم يؤت أحد في كثرتها وعظمها. كان هو المشهود له بإحراز قصبات الفضل غير مدافع، اللهمّ ارزقنا شفاعته يوم الدين".

فإن قيل: لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما؟

والجواب: سبب التخصيص أن معجزاتهما أبر وأقوى من معجزات غيرهما، وأيضا فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان، وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما، كأنه قيل: هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما، بل نازعوا وخالفوا، وعن الواجب عليهم في طاعتهما أعرضوا.

وقوله تعالى: {وَلَو شَآءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم} [البقرة: ٢٥٣]، " أي: لو أراد الله ما اقتتل الأمم الذين جاؤوا بعد الرسل".

قال الشوكاني: " أي لو شاء الله عدم اقتتالهم ما اقتتلوا".

قال الطبري: " ولو أراد الله أن يحجزهم - بعصمته وتوفيقه إياهم - عن معصيته فلا يقتتلوا، ما اقتتلوا ولا اختلفوا".

قال الزمخشري: " من بعد الرسل، لاختلافهم في الدين، وتشعب مذاهبهم، وتكفير بعضهم بعضا".

قوله تعالى: {مِن بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ} [البقرة: ٢٥٣]، أي: " من بعد ما جاءهم من آيات الله ما أبان لهم الحق، وأوضح لهم السبيل".

قال السدي: {البينات}، أي "الحلال والحرام".

=

=

و{الْبَيِّنَاتُ} أي "الآيات البينات؛ وهو الوحي الذي جاءت به الرسل، وغيره من الآيات الدالة على رسالتهم".

قال السعدي: البينات" الموجبة للاجتماع على الإيمان".

قال النسفي: الآيات: " المعجزات الظاهرات".

قال ابن عثيمين: " أي هذا القتال حصل بعدما زال اللبس، واتضح الأمر، ووجدت البينات الدالة على صدق الرسل؛ ومع ذلك فإن الكفار استمروا على كفرهم، ورخصت عليهم رقابهم، ونفوسهم في نصرة الطاغوت؛ وقاتلوا المؤمنين أولياء الله ﷻ؛ كل ذلك من أجل العناد، والاستكبار".

وقد تعددت أقوال المفسرين في معنى قوله تعالى {مِن بَعْدِهِم} [البقرة: ٢٥٣] وذكروا ثلاثة أوجه:

الأول: أي من بعد الرسل.

الثاني: وقيل: من بعد موسى وعيسى ومحمد لأن الثاني مذكور صريحا والأول والثالث وقعت الإشارة إليهما بقوله {منهم من كلم الله}.

الثالث: وقال قتادة: ": من بعد موسى وعيسى". وروي مثله عن الربيع.

الرابع: وقال السدي: "من بعد محمد ﷺ".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَلَو شَآءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِن بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ} [البقرة: ٢٥٣]، فيه وجهين:

أحدهما: ولو شاء الله ما أمر بالقتال بعد وضوح الحجة.

والثاني: ولو شاء الله لاضطرهم إلى الإيمان، ولما حصل فهيم خيار.

قوله تعالى: {وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا} [البقرة: ٢٥٣]، أي: ولكن شاء الإختلاف فاختلفوا".

قال الصابوني: " أي ولكنَّ الله لم يشأ هدايتهم بسبب اختلافهم في الدين وتشعب

=

=

مذاهبهم وأهوائهم".

قال قتادة: "قوله: {ولكن اختلفوا} يعني اليهود والنصارى، يقول: هذا القرآن لهم ما اختلفوا فيه".

قوله تعالى: {فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ} [البقرة: ٢٥٣]، أي: "، فمنهم من ثبت على الإيمان ومنهم من حاد وكفر".

قال أبو حيان: " من آمن بالتزامه دين الرسل واتباعهم، ومن كفر باعراضه عن اتباع الرسل حسدًا وبغيًا واستئثارًا بحطام الدنيا".

قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا} [البقرة: ٢٥٣]، يعني: ولو أراد الله ما اقتتل الذين من بعد الرسل.

قال الراغب: أي "لو شاء الله ما اختلفوا وكانوا أمة واحدة، كقوله: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} وقوله: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً} الآية".

قال الشوكاني: " ولو شاء الله عدم اقتتالهم بعد هذا الاختلاف، ما اقتتلوا".

قال الصابوني: " أي لو شاء الله لجعل البشر على طبيعة الملائكة لا يتنازعون ولا يقتتلون".

قال السعدي: " فكان موجب هذا الاختلاف التفرق والمعاداة والمقاتلة، ومع هذا فلو شاء الله بعد هذا الاختلاف ما اقتتلوا، فدل ذلك على أن مشيئة الله نافذة غالبة للأسباب، وإنما تنفع الأسباب مع عدم معارضة المشيئة، فإذا وجدت اضمحل كل سبب، وزال كل موجب".

قال أبو حيان: " {وَلَوْ شَاء اللهُ مَا اقْتَتَلُوا}، قيل: الجملة تكررت توكيدًا للأولى، قاله الزمخشري.

وقيل: لا توكيد لاختلاف المشيئتين، فالأولى: ولو شاء الله أن يحول بينهم وبين القتال بأن يسلبهم القوى والعقول، والثانية: ولو شاء الله أن يأمر المؤمنين بالقتال،

=

=

ولكن أمر وشاء أن يقتتلوا، وتعلق بهذه الآية مثبتو القدر ونافوه".

قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [البقرة: ٢٥٣]، يعني" يوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا".

قال الطبري: "بأن يوفق هذا لطاعته والإيمان به فيؤمن به ويطيعه، ويخذل هذا فيكفر به ويعصيه".

قال الزمخشري: " من الخذلان والعصمة".

قال الشوكاني: "لا راد لحكمه ولا مبدل لقضائه فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد".

قال الصابوني: " ولكنّ الله حكيم يفعل ما فيه المصلحة، وكلُّ ذلك عن قضاء الله وقدره فهو الفعال لما يريد".

قال السعدي: " فإرادته غالبة ومشيئته نافذة، وفي هذا ونحوه دلالة على أن الله تعالى لم يزل يفعل ما اقتضته مشيئته وحكمته، ومن جملة ما يفعله ما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله ﷺ من الاستواء والنزول والأقوال، والأفعال التي يعبرون عنها بالأفعال الاختيارية".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن فضل الله يؤتيه من يشاء؛ حتى خواص عباده يفضل بعضهم على بعض؛ لأن الرسل هم أعلى أصناف بني آدم، ومع ذلك يقع التفاضل بينهم بتفضيل الله.

ويتفرع عليها فائدة أخرى: أن الله يفضل أتباع الرسل بعضهم على بعض، كما قال تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس} [آل عمران: ١١٠]، وكما قال النبي ﷺ: «خير الناس قرني»؛ كما أن من كان من الأمم أخلص لله، وأتبع لرسله فهو أفضل ممن دونه من أمته؛ لأن الرسل إذا كانوا يتفاضلون فأتباعهم كذلك يتفاضلون؛ فإن قلت: كيف نجمع بين هذه الآية المثبتة للتفاضل بين الرسل؛ وبين قوله ﷺ: «لا

=

=

تخيروني على موسى»، ونهيه ﷺ أن يفاضل بين الأنبياء؟
فالجواب: أن يقال: في هذا عدة أوجه من الجمع؛ أحسنها أن النهي فيما إذا كان على سبيل الافتخار والتعلِّي: بأن يفتخر أتباع محمد ﷺ على غيرهم، فيقولوا: «محمد أفضل من موسى» مثلًا؛ أفضل من عيسى؛ وما أشبه ذلك؛ فهذا منهي عنه؛ أما إذا كان على سبيل الخبر فهذا لا بأس به؛ ولهذا قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر».

ومن فوائد الآية: إثبات الكلام لله ﷻ؛ لقوله تعالى: {منهم من كلم الله}؛ وكلام الله ﷻ عند أهل السنة، والجماعة من صفاته الذاتية الفعلية؛ فباعتبار أصله من الصفات الذاتية؛ لأنه صفة كمال؛ والله ﷻ موصوف بالكمال أزلًا، وأبدًا؛ أما باعتبار آحاده - أنه يتكلم إذا شاء - فهو من الصفات الفعلية؛ لأنه يتعلق بمشيئته. قال الله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون} [يس: ٨٢]، وقال تعالى: {ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه} [الأعراف: ١٤٣]؛ حصل الكلام بعد مجيئه لميقات الله؛ ولهذا حصل بينهما مناجاة: {قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني} [الأعراف: ١٤٣]؛ فقال تعالى: {لن تراني} بعد أن قال موسى: {رب أرني أنظر إليك}؛ هذا هو الحق في هذه المسألة؛ وزعمت الأشاعرة أن كلام الله ﷻ هو المعنى النفسي - أي المعنى القائم بنفسه -؛ وأما ما يسمعه المخاطب به فهو أصوات مخلوقة خلقها الله ﷻ لتعبر عما في نفسه؛ وقد أبطل شيخ الإسلام هذا القول من تسعين وجهًا في كتاب يسمى بـ «التسعينية».

ومن فوائد الآية: أن كلام الله للإنسان يعتبر رفعة له؛ لأن الله تعالى ساق قوله: {منهم من كلم الله} على سبيل الثناء، والمدح.

ومنه يؤخذ علوّ مقام المصلي؛ لأنه يخاطب الله ﷻ، ويناجيه كما أخبر بذلك النبي ﷺ: فإذا قال المصلي: {الحمد لله رب العالمين}، قال الله: «حمدني عبدي»؛

=

=

وإذا قال المصلي: {الرحمن الرحيم} قال الله: «أثنى عليّ عبدي» إلى آخر الحديث؛ فالله تعالى يناجي المصلي، وإن كان المصلي لا يسمعه؛ لكن أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ.

ومنها: الرد على القدرية؛ لقوله تعالى: {ولو شاء الله ما اقتتل}؛ لأن القدرية يقولون: إن فعل العبد ليس بمشيئة الله؛ وإنما العبد مستقل بعمله؛ وهذه الآية صريحة في أن أفعال الإنسان بمشيئة الله.

ومنها: الرد على الجبرية؛ لقوله تعالى: {آمن}، و {كفر}، حيث أضاف الفعل إلى العبد؛ وهم يرون أن الإنسان مجبر على عمله، ولا ينسب إليه الفعل إلا على سبيل المجاز كما يقال: أحرقت النار الخشب؛ وهذه الآية ترد عليهم.

ومنها: إثبات أن الله سبحانه وتعالى هو خالق أفعال العباد؛ لقوله تعالى: {يفعل ما يريد}؛ مع أن الفعل فعل العبد: فالاقتتال فعل العبد؛ والاختلاف فعل العبد؛ لكن لما كان صادرًا بمشيئة الله ﷻ وبخلقه، أضافه الله ﷻ إلى نفسه.

ومنها: إثبات الإرادة لله؛ لقوله تعالى: {ولكن الله يفعل ما يريد}؛ والإرادة التي اتصف الله بها نوعان: كونية، وشرعية؛ والفرق بينهما من حيث المعنى؛ ومن حيث المتعلق؛ ومن حيث الأثر؛ من حيث المعنى: «الإرادة الشرعية» بمعنى المحبة؛ و «الإرادة الكونية» بمعنى المشيئة؛ ومن حيث المتعلق: «الإرادة الكونية» تتعلق فيما يحبه الله، وفيما لا يحبه؛ فإذا قيل: هل أراد الله الكفر؟ نقول: بالإرادة الكونية: نعم؛ وبالشرعية: لا؛ لأن «الإرادة الكونية» تشمل ما يحبه الله، وما لا يحبه؛ و «الإرادة الشرعية» لا تتعلق إلا فيما يحبه الله؛ ومن حيث الأثر: «الإرادة الكونية» لا بد فيها من وقوع المراد؛ و «الإرادة الشرعية» قد يقع المراد، وقد لا يقع؛ فمثلًا: {والله يريد أن يتوب عليكم} [النساء: ٢٧]: الإرادة هنا شرعية؛ لو كانت كونية لكان الله يتوب على كل الناس؛ لكن الإرادة شرعية: يحب

=

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٥٤).

{يأيها الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ} زَكَاته {مِنْ قَبْل أَنْ يَأْتِي يَوْم لَا بَيْع} فِدَاء {فِيهِ وَلَا خُلَّة} صَدَاقَة تَنْفَع {وَلَا شَفَاعَة} بِغَيْرِ إذْنه وَهُوَ يَوْم الْقِيَامَة وَفِي قِرَاءَة بِرَفْعِ الثَّلَاثَة {وَالْكَافِرُونَ} بِاَللهِ أَوْ بِمَا فُرِضَ عَلَيْهِمْ {هُمْ الظَّالِمُونَ} لِوَضْعِهِمْ أَمْر الله فِي غير محله[1].

=

أن يتوب علينا بأن نفعل أسباب التوبة.

فإن قيل: ما تقولون في إيمان أبي بكر؛ هل هو مراد بالإرادة الشرعية، أو بالإرادة الكونية؟ قلنا: مراد بالإرادتين كلتيهما؛ وما تقولون في إيمان أبي طالب؟ قلنا: مراد شرعًا؛ غير مراد كونًا؛ ولذلك لم يقع؛ وما تقولون في فسق الفاسق؟

قلنا: مراد كونًا لا شرعًا؛ إذًا نقول: قد تجتمع الإرادتان، كإيمان أبي بكر؛ وقد تنتفيان، مثل كفر المسلم؛ وقد توجد الإرادة الكونية دون الشرعية، مثل كفر الكافر؛ وقد توجد الشرعية دون الكونية، كإيمان الكافر.

(١) قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥٤]، أي: يا أيها الذين آمَنُوا بالله ورسوله.

قال ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "إذا سمعت الله يقول: {يا أيها الذين آمنوا} فأرعها سمعك. يعني استمع لها.؛ فإنه خير يأمر به، أو شر ينهى عنه".

قال الشيخ ابن عثيمين: "تقدم مرارًا، وتكرارًا أن تصدير الخطاب بالنداء يدل على أهمية المطلوب؛ لأن النداء يقتضي التنبيه؛ ولا يكون التنبيه إلا في الأمور الهامة، وتوجيه النداء للمؤمنين يدل على أن التزام ما ذكر من مقتضيات الإيمان سواء كان أمرًا، أو نهيًا؛ وعلى أن عدم امتثاله نقص في الإيمان؛ وعلى الحث، والإغراء، كأنه

=

=

قال: يا أيها الذين آمنوا لإيمانكم افعلوا كذا، وكذا، مثل ما تقول للحث، والإغراء: يا رجل افعل كذا، وكذا؛ أي لأن ذلك من مقتضى الرجولة".

قوله تعالى: {أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة: ٢٥٤]، " أي "أنفقوا في سبيل الله من مال الله الذي منحكم إِيّأه".

قال ابن كثير: " يأمر تعالى عباده بالإنفاق مما رزقهم في سبيله سبيل الخير ليدخروا ثواب ذلك عند ربهم ومليكهم وليبادروا إلى ذلك في هذه الحياة الدنيا".

روي "عن سعيد بن جبير في قول الله {أنفقوا مما رزقناكم}، يعني: من الأموال".

قال البغوي: " حث على الإنفاق وإشعار بأنه لا يطلب منهم إلا بعض ما جعلهم مستخلفين فيه من رزقه ونعمه".

وقال الأصمّ وأبو عليّ: "أراد النفقة في الجهاد".

قال ابن عثيمين: "الإنفاق بمعنى البذل؛ والمراد به هنا بذل المال في طاعة الله، و {مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ}، أي مما أعطيناكم؛ (من) يحتمل أن تكون بيانية؛ أو تبعيضية؛ والفرق بينهما أن البيانية لا تمنع من إنفاق جميع المال؛ لأنها بيان لموضع الإنفاق؛ والتبعيضية تمنع من إنفاق جميع المال؛ وبناءً على ذلك لا يمكن أن يتوارد المعنيان على شيء واحد لتناقض الحكمين.".

وقد اختلف أهل التفسير في نوع الإنفاق في الآية، على أوجه:

الأول: قال الحسن: هي الزكاة المفروضة.

قال الزمخشري: " أراد الإنفاق الواجب لاتصال الوعيد به".

الثاني: قال يحيى بن آدم: "هي الصدقة".

الثالث: قال ابن جريج وسعيد بن جبير: هذه الآية تجمع الزكاة المفروضة والتطوع.

والقول الرابع: أن المراد منه الإنفاق في الجهاد؛ والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر

=

=

بالجهاد، فكان المراد منه الإنفاق في الجهاد، وهذا قول الأصم.
قيل: هذا الأمر مختص بالزكاة، لأن قوله (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب.
وقال الأكثرون: هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب، وليس في الآية وعيد، فكأنه قيل: حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا، فإنكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة.
ولعل القول الأقوى -والله أعلم- هو قول ابن جريج ومن وافقه، بأن الآية تجمع بين الزكاة والتطوع، واختاره ابن عطية، قائلا: "وهذا صحيح، فالزكاة واجبة والتطوع مندوب إليه وظاهر هذه الآية أنها مراد بها جميع وجوه البر من سبيل وصلة رحم ولكن ما تقدم من الآيات في ذكر القتال وأن الله يدفع بالمؤمنين في صدور الكافرين يترجح منه أن هذا الندب إنما هو في سبيل الله ويقوي ذلك قوله في آخر الآية {والكافرون هم الظالمون}، أي فكافحوهم بالقتال بالأنفس وإنفاق الأموال".
قال القرطبي: "وعلى هذا التأويل يكون إنفاق الأموال مرة واجبا ومرة ندبا بحسب تعين الجهاد وعدم تعينه، وأمر تعالى عباده بالإنفاق مما رزقهم الله وأنعم به عليهم، وحذرهم من الإمساك إلى أن يجئ يوم لا يمكن فيه بيع ولا شراء ولا استدراك نفقة، كما قال: " {فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق} ".
قوله تعالى: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٤]، " يعني: يوم القيامة".
قال القاسمي: " {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ}، هو يوم القيامة".
قال الشوكاني: "أي: أنفقوا ما دمتم قادرين، من قبل أن يأتي ما لا يمكنكم الانفاق فيه".
قوله تعالى: {لا بَيْعٌ فِيهِ} [البقرة: ٢٥٤].

=

=

أي: لا تستطيعون أن تفتدوا نفوسكم بمال تقدمونه، ولو جاء بملء الأرض ذهبا، فلا تنفعه صداقة أحد بل ولا نسابته.

قال ابن عثيمين: " وإنما قال سبحانه وتعالى: {لا بيع}؛ لأن عادة الإنسان أن ينتفع بالشيء عن طريق البيع، والشراء؛ فيشتري ما ينفعه، ويبيع ما يضره؛ لكن يوم القيامة ليس فيه بيع".

قوله تعالى: {وَلَا خُلَّةٌ} [البقرة: ٢٥٤]، أي: " ولا تجدون صديقًا يدفع عنكم العذاب".

قال ابن كثير: " ولا تنفعه خلة أحد، يعني: صداقته بل ولا نسابته كما قال: {فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ} [المؤمنون: ١٠١]".

وقداختلف المفسرون في تفسير (الخلة)، على ثلاثة أوجه متقاربة:

الأول: قيل: (الخلة) هي: المودة.

قال الراغب: " الخلة من تخلل الود نفسه ومخالطته، كقوله:

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّي وَبِهِ سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا"

يعني أن حبها دخل إلى مسالك الروح، فامتزج بروحه، فصار له كالحياة؛ ولهذا قال النبي ﷺ: "لو كنت متخذًا من أمتي خليلًا لاتخذت أبا بكر"؛ ولكنه ﷺ، اتخذه حبيبًا، وقيل له: من أحب النساء إليك؟ قال ﷺ: "عائشة"؛ قيل: ومن الرجال؟ قال ﷺ: "أبوها"؛ فأثبت المحبة؛ وكان أسامة بن زيد يسمى "حِب رسول الله" أي حبيبه؛ إذًا الخلة أعلى من المحبة.

قال الراغب: "ولهذا يقال: تمازج روحانا، والمحبة: البلوغ بالود إلى حبة القلب، من قولهم: حببته: إذا أصبت حبة قلبه، لكن إذا استعملت المحبة في الله فالمراد بها مجرد الإحسان، وكذا الخلة، فإن جاز في أحد اللفظين جاز في الآخر؛ فأما أن يراد بالحب حبة القلب، والخلة التخلل، فحاشا له سبحانه أن يراد فيه ذلك، وقوله

=

=

تعالى: {لا بيع فيه ولا خلة} [البقرة/ ٢٥٤]، أي: لا يمكن في القيامة ابتياع حسنة ولا استجلابها بمودة، وذلك إشارة إلى قوله سبحانه: {وأن ليس للإنسان إلا ما سعى} [النجم/ ٣٩]، وقوله: {لا بيع فيه ولا خلال} [إبراهيم/ ٣١]، فقد قيل: هو مصدر من خاللت، وقيل: هو جمع، يقال: خليل وأخلة وخلال والمعنى كالأول".

الثاني: وقيل: الخلة: خالص المودة.

قال الشوكاني: " والخلة خالص المودة مأخوذة من تخلل السرار بين الصديقين أخبر سبحانه أنه لا خلة في يوم القيامة نافعة ولا شفاعة مؤثرة إلا لمن أذن الله له".

الثاني: وفسرها جماعة بالصداقة.

وأما السمين الحلبي: " والخلة: الصداقة، كأنها تتخلل الأعضاء، أي: تدخل خلالها، أي وسطها".

قلت: ولا ضير من الآراء السابقة، إذ أن المؤدى واحد، وإن كان الأدق تعبير الراغب ومن وافقه، لأن (الخلة) هي المحبة التي تخلَلَت القلب فصارت خلاله، أي: في باطنه، والمراد بها في الآية أن لا صداقة ولا مودة ولا محبة نافعة عند الله ﷻإلا ما كانت له تعالى كما قال ﷻ: {الأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ} [الزخرف: ٦٧]، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: {وَلَا شَفَاعَةٌ} [البقرة: ٢٥٤]، أي: " ولا شفاعة مؤثرة إلا لمن أذن الله له".

قال الصابوني: " ولا شفيعًا يشفع لكم ليحط عنكم من سيئاتكم إلا أن يأذن الله ربّ العالمين".

قال ابن كثير: " أي: ولا تنفعهم شفاعة الشافعين".

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ} [البقرة/

=

=

٢٥٤]، وفيه وجهان:

الأول: قرأ ابن كثير وأبو عمرو: {لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفاعَةٌ} بالنصب في كل ذلك بلا تنوين، وفي سورة إبراهيم: {لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خِلالٌ} [الآية: ٣١] مثله أيضًا، وفي الطور: {لا لَغْوٌ فِيها وَلا تَأْثِيمٌ} [الآية: ٢٣] مثله.

الثاني: وقرأ نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائيّ: كلّ ذلك بالرّفع والتنوين.

قال الشوكاني: "وهما لغتان مشهورتان للعرب ووجهان معروفان عند النحاة، فمن الأول: قول حسان:

ألا طعان ألا فرسان عادية   ألا يحشئوكم حول التنانير

ومن الثاني: قول الراعي:

وما صرمتك حتى قلت معلنة   لا ناقة لي في هذا ولا جمل

ويجوز في غير القرآن التغاير برفع البعض ونصب البعض كما هو مقرر في علم الإعراب".

قوله تعالى: {وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [البقرة: ٢٥٤]، " أي: ولا ظالم أظلم ممن وافى الله يومئذ كافرا".

قال المراغي: أي " والتاركون للزكاة هم الذين ظلموا أنفسهم".

قال الشوكاني: " فيه دليل على أن كل كافر ظالم لنفسه ومن جملة من يدخل تحت هذا العموم مانع الزكاة منعا يوجب كفره لوقوع ذلك في سياق الأمر بالإنفاق".

قال الصابوني: " أي لا أحد أظلم ممن وافى الله يومئذٍ كافرًا، والكافر بالله هو الظالم المعتدي الذي يستحق العقاب".

قال ابن عثيمين: " أي أن الكافرين بالله هم الظالمون الذين ظلموا أنفسهم، وحصر الظلم فيهم لعظم ظلمهم، كما قال تعالى: {إن الشرك لظلم عظيم} [لقمان: ١٣]؛ وأخبر النبي ﷺ: أن أعظم الظلم أن تجعل لله ندًا وهو خلقك.

=

=

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَالْكافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [البقرة: ٢٥٤] وجهين:

الأول: قيل: " أراد: والتاركون الزكاة هم الظالمون، وإيثاره عليه للتغليظ والتهديد".

قال الزمخشري: " أراد والتاركون الزكاة هم الظالمون، فقال {وَالْكافِرُونَ} للتغليظ، كما قال في آخر آية الحج {مَنْ كَفَرَ} مكان: ومن لم يحج، ولأنه جعل ترك الزكاة من صفات الكفار في قوله: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ} ".

الثاني: وقيل: "يحتمل أن يكون المعنى: والكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأموال في غير مواضعها. فلا تكونوا أيها المؤمنون مثلهم في أن لا تنفقوا فتضعوا أموالكم في غير مواضعها".

قال القاسمي: " وفي هذه الآية دلالة على حسن المسارعة إلى الخيرات، قبل فواتها بهجوم ما يخشى معه الفوت، من موت أو غيره".

وقد روي ابن ابي حاتم بسنده "عن عطاء بن دينار، أنه قال: الحمد لله الذي قال {والكافرون هم الظالمون}، ولم يقل: الظالمون هم الكافرون".

وروي "عن الجعفي يقول: {والكافرون هم الظالمون} قال: الكافرون بالنعم".

قال الرازي: المقصود من الآية أن الإنسان يجيء وحده، ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا، قال تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (ونرثه ما يقول ويأتينا فردا).

وينبغي على الإنسان أن ينفق قبل هجوم الموت عليه، قال تعالى (وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين).

=

=

وقال تعالى (حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون. لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون).

وقال تعالى (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير).

واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور:

أحدها: أن كل أحد يكون مشغولا بنفسه، على ما قال تعالى (لكل امرئ منهم يومئذ شأن).

والثاني: أن الخوف الشديد غالب على كل أحد، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى)

قال السعدي: وهذا من لطف الله بعباده أن أمرهم بتقديم شيء مما رزقهم الله، من صدقة واجبة ومستحبة، ليكون لهم ذخرا وأجرا موفرا في يوم يحتاج فيه العاملون إلى مثقال ذرة من الخير، فلا بيع فيه ولو افتدى الإنسان نفسه بملء الأرض ذهبا ليفتدي به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منه، ولم ينفعه خليل ولا صديق لا بوجاهة ولا بشفاعة، وهو اليوم الذي فيه يخسر المبطلون ويحصل الخزي على الظالمين.

(والكافرون هم الظالمون) وهم الذين وضعوا الشيء في غير موضعه، فتركوا الواجب من حق الله وحق عباده وتعدوا الحلال

إلى الحرام، وأعظم أنواع الظلم الكفر بالله الذي هو وضع العبادة التي يتعين أن تكون لله فيصرفها الكافر إلى مخلوق مثله، فلهذا قال تعالى (والكافرون هم الظالمون) وهذا من باب الحصر، أي: الذين ثبت لهم الظلم التام، كما قال تعالى

=

اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥).

{الله لَا إِلَه} أَيْ لَا مَعْبُود بِحَقٍّ فِي الْوُجُود {إِلَّا هُوَ الْحَيّ} الدَّائِم بِالْبَقَاءِ

=

(إن الشرك لظلم عظيم) (تفسير السعدي).

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن الكافرين لا تنفعهم الشفاعة؛ لأنه تعالى أعقب قوله: {ولا شفاعة} بقوله تعالى: {والكافرون هم الظالمون}؛ ويؤيد ذلك قوله تعالى: {فما تنفعهم شفاعة الشافعين} [المدثر: ٤٨].

ومنها: أن الإنسان لا ينتفع بماله بعد موته؛ لقوله تعالى: {أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم}؛ لكن هذا مقيد بما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: من صدقة جارية؛ أو علم ينتفع به؛ أو ولد صالح يدعو له».

ومنها: الرد على الجبرية؛ لقوله تعالى: {أنفقوا}، حيث أضاف الفعل إلى المنفقين؛ والجبرية يقولون: إن الإنسان لا يفعل باختياره؛ وهذا القول يرد عليه السمع، والعقل - كما هو مقرر في كتب العقيدة -.

** مسألة: ظاهر الآية نفي الشفاعة مطلقًا؛ وحينئذ نحتاج إلى الجمع بين هذه الآية وبين النصوص الأخرى الدالة على إثبات الشفاعة في ذلك اليوم؛ فيقال: الجمع أن يحمل مطلق هذه الآية على المقيد بالنصوص الأخرى، ويقال؛ إن النصوص الأخرى دلت على أن هناك شفاعة؛ لكن لها ثلاثة شروط: رضى الله عن الشافع؛ وعن المشفوع له؛ وإذنه في الشفاعة.

{الْقَيُّوم} الْمُبَالِغ فِي الْقِيَام بِتَدْبِيرِ خَلْقه {لَا تَأْخُذهُ سِنَة} نُعَاس {وَلَا نَوْم لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الْأَرْض} مُلْكًا وَخَلْقًا وَعَبِيدًا {مَنْ ذَا الَّذِي} أَيْ لَا أَحَد {يَشْفَع عِنْده إلَّا بِإِذْنِهِ} لَهُ فِيهَا {يَعْلَم مَا بَيْن أَيْدِيهمْ} أَيْ الْخَلْق {وَمَا خَلْفهمْ} أَيْ مِنْ أَمْر الدُّنْيَا وَالْآخِرَة {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمه} أَيْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا مِنْ مَعْلُومَاته {إلَّا بِمَا شَاءَ} أَنْ يُعْلِمهُمْ بِهِ مِنْهَا بِأَخْبَارِ الرُّسُل {وَسِعَ كُرْسِيّه السَّمَاوَات وَالْأَرْض} قِيلَ أَحَاطَ عِلْمه بِهِمَا وَقِيلَ الْكُرْسِيّ نَفْسه مُشْتَمِل عَلَيْهِمَا لِعَظَمَتِهِ لِحَدِيثِ مَا السَّمَاوَات السَّبْع فِي الْكُرْسِيّ إلَّا كَدَرَاهِم سَبْعَة أُلْقِيَتْ فِي ترس {ولا يؤوده} يثقله {حفظهما} أي السماوات وَالْأَرْض {وَهُوَ الْعَلِيّ} فَوْق خَلْقه بِالْقَهْرِ {الْعَظِيم} الكبير(١).

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس ﵄؛ قال: إن بني إسرائيل سألوا موسى ﵇: هل ينام ربك؟! قال: اتقوا الله؛ فناداه ربه ﷿: يا موسى! سألوك: هل ينام ربك؟ فخذ زجاجتين بيدك؛ فقم الليل، ففعل موسى، فلما ذهب من الليل ثلثاه؛ نعس؛ فوقع لركبتيه، ثم انتعش فضبطها، حتى إذا جاء آخر الليل؛ نعس؛ فسقطت الزجاجتان، فانكسرتا؛ فقال: يا موسى! لو كنت أنام؛ لسقطت السماوات والأرض؛ فهلكن كما هلكت الزجاجتان في يديك، وأنزل الله على نبيه ﷺ آية الكرسي.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٤٨٧ رقم ٢٥٨٠) -وعنه أبو الشيخ في "العظمة" (٢/ ٤٥٢ - ٤٥٥ رقم ١٣٨)، وابن مردويه في "تفسيره"؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ١٥) -ومن طريقه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (١٠/ ١١٣، ١١٤ رقم ١١١) -من طريق جعفر القمي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وهذا موقوف حسن الإسناد.

=

=

* هذه الآية أعظم آية في القرآن الكريم كما جاء في صحيح مسلم عن أبى بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ (يا أبا المنذر أتدرى أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال قلت الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر أتدرى أي آية من كتاب الله معك أعظم؟. قال قلت الله لا إله إلا هو الحي القيوم. قال فضرب في صدري وقال «والله ليهنك العلم أبا المنذر) رواه مسلم.

(والله ليهنك العلم أبا المنذر) أي: ليكن العلم هنيئا لك.

هنأه النبي ﷺ بهذا البصر والفقه والفهم في كتاب الله تبارك وتعالى الذي أهله ليتعرف على هذا المعنى من بين آلاف الآيات القرآنية، فحكم بأن هذه الآية هي أعظم آية في كتاب الله ﷻ. لماذا هي أعظم آية؟

لأن شرف العلم بشرف المعلوم ... وشرف الذكر بشرف المذكور.

فهذه الآية تتعلق بأسماء الله ﷻ وصفاته بل تتعلق بأعظم الأسماء والصفات، بل تتعلق بأسماء ترجع إليها سائر الأسماء الحسنى التي تدل على أوصاف الكمال، ولذلك كانت هذه الآية أعظم من غيرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وليس في القرآن آية واحدة تضمنت ما تضمنته آية الكرسي، وإنما ذكر الله في أول سورة الحديد وآخر سورة الحشر عدة آيات لا آية واحدة.

عن أبى هريرة رضي الله عنه قال (كلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت فجعل يحثو من الطعام، فأخذته، وقلت والله لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ. قال إني محتاج، وعلى عيال، ولى حاجة شديدة. قال فخليت عنه فأصبحت فقال النبي ﷺ «يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة» قال قلت يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالا فرحمته، فخليت سبيله. قال «أما إنه قد كذبك وسيعود» فعرفت أنه سيعود لقول رسول الله ﷺ إنه سيعود. فرصدته فجاء يحثو من الطعام فأخذته فقلت

=

=

لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ. قال دعني فإني محتاج، وعلى عيال لا أعود، فرحمته، فخليت سبيله فأصبحت، فقال لي رسول الله ﷺ «يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك» قلت يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالا، فرحمته فخليت سبيله. قال: أما إنه قد كذبك وسيعود» فرصدته الثالثة فجاء يحثو من الطعام، فأخذته فقلت لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ، وهذا آخر ثلاث مرات أنك تزعم لا تعود ثم تعود. قال دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها. قلت ما هو قال إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) حتى تختم الآية، فإنك لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنك شيطان حتى تصبح. فخليت سبيله فأصبحت، فقال لي رسول الله ﷺ «ما فعل أسيرك البارحة» قلت يا رسول الله زعم أنه يعلمني كلمات، ينفعني الله بها، فخليت سبيله. قال «ما هي» قلت قال لي إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي من أولها حتى تختم (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وقال لي لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح، وكانوا أحرص شيء على الخير. فقال النبي ﷺ «أما إنه قد صدقك وهو كذوب، تعلم من تخاطب منذ ثلاث ليال يا أبا هريرة» قال لا. قال «ذاك شيطان» رواه البخاري.

** مسألة: كلمات الله تعالى لا نهاية لها، وهي باقية لا تنفد كما قال تعالى: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا} [الكهف: ١٠٩]. ومن كلماته تعالى: كتبه المنزلة، كالتوراة، والإنجيل، والقرآن، وكلماته التي يخلق بها الخلق، وكلماته التي كلم بها آدم، والتي كلم بها موسى، والتي كلم بها محمدا ﷺ، وكلماته التي يكلم بها عباده في المحشر، وفي الجنة، وكلماته التي يخاطب بها أهل النار توبيخا وتقريعا، وغير ذلك من كلامه تبارك وتعالى. فكلامه تعالى متبعض متجزئ، فالتوراة بعض كلامه وجزء منه، والإنجيل كذلك، والقرآن كذلك، والقرآن أبعاض وأجزاء،

=

=

وسور وآيات، وكلمات. وجميع هذا من المسلمات المعلومة لدى الكافة، دل عليها الحس، والعقل، والشرع، وهي أجلى من أن تحتاج إلى ضرب الأمثلة، وسياق البراهين والأدلة، ولكن من رام الهدى باتباع الهوى فقد ضل السبيل، فكلامه تعالى الذي هو أجزاء وأبعاض بعضه أفضل من بعض، وليس ذلك من جهة المتكلم به وهو الله تعالى، وإنما هو من جهة ما تضمن من المعاني العظيمة، فإن كلام الله المتضمن للتوحيد والدعوة إليه، أفضل من كلامه المتضمن ذكر الحدود والقصاص ونحو ذلك، وما يخبر به عن نفسه وصفاته أعظم مما يخبر به عن بعض خلقه، وذلك لشرف الأول على الثاني. وقد ورد في السنة الصحيحة ما يثبت ذلك ويوضحه ويجليه.

قال القرطبي في تفسيره (١/ ١٢٧): وقال قوم بالتفضيل وأن ما تضمنه قوله تعالى: {وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ} [البقرة: ١٦٣]، وآية الكرسي، وآخر سورة الحشر، وسورة الإخلاص من الدلالات على وحدانيته وصفاته ليس موجودًا مثلًا في {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} [المسد: ١] وما كان مثلها، والتفضيل إنما هو بالمعاني العجيبة وكثرتها، لا من حيث الصفة، وهذا هو الحق".

وممن قال بالتفضيل إسحاق ابن راهويه، وغيره من العلماء، والمتكلمون، وهو اختيار الغزالي، والقاضي أبي بكر ابن العربيّ، وابن الحصار؛ لحديث أبي سعيد بن المُعَلَّى، وحديث أُبَيّ بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قال ابن الحصار: عجبي ممن يذكر الاختلاف مع هذه النصوص، وقال ابن العربيّ: قوله: "ما أنزل الله في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في القرآن مثلها" وسكت عن سائر الكتب، كالصحف المنزلة، والزبور وغيرها؛ لأن هذه المذكورة أفضلها، وإذا كان الشيء أفضل الأفضل صار أفضل الكلّ، كقولك: زيد أفضل

=

=

العلماء، فهو أفضل الناس.

قال القاضي عياض كما في شرح صحيح مسلم للنووي (٦/ ٩٣ - ٩٤): بعد أن ذكر ما ورد في تفضيل آية الكرسي قال: "فيه حجة للقول بجواز تفضيل بعض القرآن على بعض وتفضيله على سائر كتب الله تعالى".

وقال شيخ الإسلام في درء التعارض (٧/ ٢٧٢): والصواب الذي عليه جمهور السلف والأئمة أن بعض كلام الله أفضل من بعض، كما دل على ذلك الشرع والعقل.

وقال رحمه الله في مجموع الفتاوى (١٧/ ٥٣): واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المائتين لما أظهرت الجهمية القول بأن القرآن مخلوق. واتفق أئمة السنة وجماهير الأمة على إنكار ذلك ورده عليهم. وظنت طائفة كثيرة - مثل أبي محمد بن كلاب ومن وافقه - أن هذا القول لا يمكن رده إلا إذا قيل إن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته ولا كلم موسى حين أتاه ولا قال للملائكة اسجدوا لآدم بعد أن خلقه ولا يغضب على أحد بعد أن يكفر به ولا يرضى عنه بعد أن يطيعه ولا يحبه بعد أن يتقرب إليه بالنوافل ولا يتكلم بكلام بعد كلام فتكون كلماته لا نهاية لها إلى غير ذلك مما ظنوا انتفاءه عن الله. وقالوا إنما يمكن مخالفة هؤلاء إذا قيل بأن القرآن وغيره من الكلام لازم لذات الله تعالى لم يزل ولا يزال يتكلم بكل كلام له كقوله: يا آدم يا نوح. وصاروا طائفتين: طائفة تقول إنه معنى واحد قائم بذاته وطائفة تقول إنه حروف أو حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلا وأبدا وإن كانت مترتبة في ذاتها ترتبا ذاتيا لا ترتبا وجوديا كما قد بين مقالات الناس في كلام الله في غير هذا الموضع. والأولون عندهم كلام الله شيء واحد لا بعض له فضلا عن أن يقال بعضه أفضل من بعض. والآخرون يقولون: هو قديم لازم لذاته والقديم لا يتفاضل. وربما نقل عن بعض السلف في قوله تعالى: {نأت بخير

=

=

منها} أنه قال: خيرا لكم منها أو أنفع لكم. فيظن الظان أن ذلك القائل موافق لهؤلاء. وليس كذلك بل مقصوده بيان وجه كونه خيرا وهو أن يكون أنفع للعباد فإن ما كان أكثر من الكلام نفعا للعباد كان في نفسه أفضل كما بين في موضعه، وصار من سلك مسلك الكلابية من متأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم يظنون أن القول بتفاضل كلام الله بعضه على بعض إنما يمكن على قول المعتزلة ونحوهم الذين يقولون إنه مخلوق فإن القائلين بأنه مخلوق يرون فضل بعضه على بعض فضل مخلوق على مخلوق وتفضيل بعض المخلوقات على بعض لا ينكره أحد. فإذا ظن أولئك أن القول بتفضيل بعض كلام الله على بعض مستلزم لكون القرآن مخلوقا فروا من ذلك وأنكروا القول به لأجل ما ظنوه من التلازم وليس الأمر كما ظنوه بل سلف الأمة وجمهورها يقولون: إن القرآن كلام الله غير مخلوق وكذلك سائر كلام الله غير مخلوق. ويقولون مع ذلك: إن كلام الله بعضه أفضل من بعض كما نطق بذلك الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين من غير خلاف يعرف في ذلك عنهم. وحدثنا أبي عن جدنا أبي البركات وصاحبه أبي عبد الله بن عبد الوهاب أنهما نظرا فيما ذكره بعض المفسرين من الأقوال في قوله: {نأت بخير منها أو مثلها} وأظنه كان نظرهم في تفسير أبي عبد الله محمد بن تيمية فلما رأيا تلك الأقوال قالا: هذا إنما يجيء على قول المعتزلة. وزار مرة أبو عبد الله بن عبد الوهاب هذا شيخنا أبي زكريا بن الصيرفي وكان مريضا فدعا أبو زكريا بدعاء مأثور عن الإمام أحمد يقول فيه " أسألك - بقدرتك التي قدرت بها أن تقول للسموات والأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين - أن تفعل بنا كذا وكذا " فلما خرج الناس من عنده قال له: ما هذا الدعاء الذي دعوت به؟ هذا إنما يجيء على قول المعتزلة الذين يقولون القرآن مخلوق فأما أهل السنة فلا يقال عندهم قدر أن يتكلم أو يقول فإن كلامه قديم لازم لذاته لا يتعلق بمشيئته

=

=

وقدرته.

وكان أبو عبد الله بن عبد الوهاب رحمه الله قد تلقى هذا عن البحوث التي يذكرها أبو الحسن بن الزاغوني وأمثاله وقبله أبو الوفاء ابن عقيل وأمثاله وقبلهما القاضي أبو يعلى ونحوه فإن هؤلاء وأمثالهم من أصحاب مالك والشافعي - كأبي الوليد الباجي وأبي المعالي الجويني - وطائفة من أصحاب أبي حنيفة يوافقون ابن كلاب على قوله: إن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته وعلى قوله: إن القرآن لازم لذات الله بل يظنون أن هذا قول السلف - قول أحمد بن حنبل ومالك والشافعي وسائر السلف - الذين يقولون: القرآن غير مخلوق حتى إن من سلك مسلك السالمية من هؤلاء - كالقاضي وابن عقيل وابن الزاغوني - يصرحون بأن مذهب أحمد أن القرآن قديم وأنه حروف وأصوات وأحمد بن حنبل وغيره من الأئمة الأربعة لم يقولوا هذا قط ولا ناظروا عليه ولكنهم وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة لم يعرفوا أقوالهم في بعض المسائل. ولكن الذين ظنوا أن قول ابن كلاب وأتباعه هو مذهب السلف ومن أن القرآن غير مخلوق هم الذين صاروا يقولون: إن كلام الله بعضه أفضل إنما يجيء على قول أهل البدع الجهمية والمعتزلة كما صار يقول ذلك طوائف من أتباع الأئمة كما سنذكره من أقوال بعض أصحاب مالك والشافعي ولم يعلموا أن السلف لم يقل أحد منهم بهذا بل أنكروا على ابن كلاب هذا الأصل وأمر أحمد بن حنبل وغيره بهجر الكلابية على هذا الأصل حتى هجر الحارث المحاسبي لأنه كان صاحب ابن كلاب وكان قد وافقه على هذا الأصل ثم روي عنه أنه رجع عن ذلك وكان أحمد يحذر عن الكلابية. وكان قد وقع بين أبي بكر بن خزيمة الملقب بإمام الأئمة وبين بعض أصحابه مشاجرة على هذا الأصل لأنهم كانوا يقولون بقول ابن كلاب وقد ذكر قصتهم الحاكم أبو عبد الله النيسابوري في (تاريخ نيسابور) وبسط الكلام على هذا الأصل له موضع آخر

=

=

وإنما نبهنا على المآخذ التي تعرف بها حقائق الأقوال.

وقال القاسمي في تفسيره (١/ ٢٣٩): بعد أن أورد فضائل سورة الفاتحة قال: "واستدل بهذا الحديث وأمثاله على تفاضل بعض الآيات والسور على بعض كما هو المحكي عن كثير من العلماء منهم إسحاق بن راهويه وأبو بكر بن العربي، وابن الحصار من المالكية وذلك بيّن واضح".

وقال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (٨/ ١٣٢): وهذه الآية تسمى آية الكرسي، لأن فيها ذكر الكرسي: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [البقرة: ٢٥٥]، وهي أعظم آية في كتاب الله، والدليل على ذلك: «أن النبي ﷺ سأل أبي بن كعب، قال: "أي آية في كتاب الله أعظم؟ " فقال له: {اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} فضرب على صدره، وقال: "ليهنك العلم أبا المنذر» رواه مسلم. يعني: أن النبي ﷺ أقره بأن هذه أعظم آية في كتاب الله، وأن هذا دليل على علم أُبَي في كتاب الله ﷻ. وفي هذا الحديث دليل على أن القرآن يتفاضل، كما دل عليه أيضا حديث سورة الإخلاص، وهذا موضع يجب فيه التفصيل، فإننا نقول: أما باعتبار المتكلم به فإنه لا يتفاضل، لأن المتكلم به واحد وهو الله ﷻ، وأما باعتبار مدلولاته وموضوعاته فإنه يتفاضل، فسورة الإخلاص التي فيها الثناء على الله ﷻ بما تضمنته من الأسماء والصفات ليست كسورة المسد التي فيها بيان حال أبي لهب من حيث الموضوع كذلك، يتفاضل من حيث التأثير والقوة في الأسلوب، فإن من الآيات ما تجدها آية قصيرة لكن فيها ردع قوي للقلب وموعظة، وتجد آية أخرى أطول منها بكثير لكن لا تشتمل على ما تشتمل عليه الأولى، فمثلا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} [البقرة: ٢٨٢]. إلخ، هذه آية موضوعها سهل، والبحث فيها في معاملات تجري بين الناس وليس فيها ذاك التأثير الذي يؤثره مثل قوله تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

=

=

وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ} [آل عمران: ١٨٥]، فهذه تحمل معاني عظيمة، فيها زجر وموعظة وترغيب وترهيب، ليست كآية الدين مثلا مع أن آية الدين أطول منها ا. هـ

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام بحث مطول باسم " جواب أهل العلم والإيمان في تفسير أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن"عن هذه المسألة (١٧/ ٥ - ١٣٩).

قوله تعالى: {اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [البقرة: ٢٥٥]، " أي: ما إله إلا هو".

{اللهُ} اسم من أسماء الله، متضمن للألوهية لله تعالى، ومعناه: المألوه المعبود الذي تعبده الخلائق، وتتأله له محبة وتعظيما وخضوعا له، وفزعا إليه في الحوائج والنوائب، لما له من صفات الألوهية، وهي صفات الكمال.

وهو علم خاص بالذات العلية، أي بالله ﷻ. وهي لا تطلق إلا على الله في الجاهلية والإسلام.

{وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} (٣)

روى المنذري عن أبي الهيثم أنه سأله عن اشتقاق اسم الله تعالى في اللغة فقال: كان حقه إلاه، أدخلت الألف واللام تعريفا، فقيل الإلاه، ثم حذفت العرب الهمزة استثقالا لها، فلما تركوا الهمزة حولوا كسرتها في اللام التي هي لام التعريف، وذهبت الهمزة أصلا فقالوا: (ألِلاه) فحركوا لام التعريف التي لا تكون إلا ساكنة، ثم التقى لامان متحركتان فأدغموا الأولى في الثانية، فقالوا: (الله) ا. هـ.

فالله: هو المألوه المعبود، ذو الألوهية والعبودية على جميع خلقه.

"وهذا الاسم أعظم أسماء الله ﷻ التسعة والتسعين، لأنه دال على الذات الجامعة

=

=

لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء، وسائر الأسماء لا يدل آحادها إلا على آحاد المعاني، من علم أو قدرة أو فعل أو غيره، ولأنه أخص الأسماء، إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازا. ا.هـ. واسم الجلالة الله مبتدأ مرفوع قال جابر بن زيد: "اسم الله الأعظم هو: الله".

{لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} كلمة التوحيد التي تتضمن النفي والإثبات، نافية جميع ما يعبد من دون الله، مثبتة العبادة لله وحده. فلا معبود بحق إلا الله ﷻ.

إله قيل: إنه مأخوذ من أله يأله إذا تحير، لأن العقول تأله في عظمته. وأله يأله ألها أي تحير، وأصله وله يؤله ولها. وقد ألهت على فلان أي اشتد جزعي عليه.

وقيل مأخوذ من أله يأله إلى كذا أي لجأ إليه لأنه سبحانه المفزع الذي يلجأ إليه في كل أمر.

"وهو المألوه الذي تألهه القلوب، وكونه يستحق الإلهية مستلزم لصفات الكمال، فلا يستحق أن يكون معبودا محبوبا لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل، وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد، كما قال تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}.

الإله إذن بمعنى المألوه، أي: المعبود حبا وتعظيما، ولا أحد يستحق هذا الوصف إلا الله ﷻ والآلهة المعبودة من دون الله هي آلهة عند متخذها آلهة، وإلا فهي لا تستحق العبادة، ولا تستحق أن يطلق عليها آلهة فهي معبودة بغير حق.

لا نافية للجنس، إله اسم لا وهنا النفي عام مطلق يشمل جميع أفراده. إلا هو بدل من الخبر المحذوف لأن تقدير الكلام. لا إله حق إلا هو.

فهذه الجملة تنفي نفيا قاطعا الألوهية الحقة إلا لمن يستحقها، وهو رب العالمين. فهو الإله الحق الذي تتعين أن تكون جميع أنواع العبادة والطاعة والتأله له تعالى، لكماله وكمال صفاته وعظيم نعمه، ولكون العبد مستحقا أن يكون عبدا لربه،

=

=

ممتثلا أوامره مجتنبا نواهيه، وكل ما سوى الله تعالى باطل، فعبادة ما سواه باطلة، لكون ما سوى الله مخلوقا ناقصا مدبرا فقيرا من جميع الوجوه، فلم يستحق شيئا من أنواع العبادة.

في هذه الآية يخبر الله بأنه منفرد بالألوهية، وذلك من قوله (لا إله إلا هو) هذه جملة تفيد الحصر وطريقة النفي والإثبات هذه من أقوى صيغ الحصر.

ففيها نفي استحقاق غير الله العبادة، وإثبات استحقاق الألوهية والعبودية لله تعالى.

قال ابن كثير: إخبار بأنه المنفرد بالإلهية لجميع الخلائق.

وقال السعدي: فأخبر أنه الله، الذي له جميع معاني الألوهية، وأنه لا يستحق الألوهية والعبودية إلا هو، وعبودية غيره باطلة.

قال ابن رجب: قول: لا إله إلا الله، تقتضي ألا يحب سواه، فإن الإله هو الذي يطاع، محبة وخوفا ورجاء. ومن تمام محبته محبة ما يحبه، وكراهة ما يكرهه، فمن أحب شيئا مما يكره الله، أو كره شيئا مما يحبه الله لم يكمل توحيده ولا صدقه في قوله: لا إله إلا الله، وكان فيه من الشرك الخفي بحسب ما كرهه مما يحبه الله، وما أحبه مما يكرهه. قال تعالى (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم).

قال ابن عباس: " {لا إله إلا هو}: توحيده".

قال الشوكاني: " أي: لا معبود بحق إلا هو".

قال السيوطي" يريد الذي ليس معه شريك فكل معبود من دونه فهو خلق من خلق لا يضرون ولا ينفعون ولا يملكون رزقا ولا حياة ولا نشورا".

قال ابن عثيمين: "و {إله} بمعنى مألوه؛ و «المألوه» بمعنى المعبود حبًا، وتعظيمًا؛ ولا أحد يستحق هذا الوصف إلا الله سبحانه وتعالى؛ والآلهة المعبودة

=

=

في الأرض، أو المعبودة وهي في السماء - كالملائكة - كلها لا تستحق العبادة؛ وهي تسمى آلهة؛ لكنها لا تستحق ذلك؛ الذي يستحقه رب العالمين، كما قال تعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم} [البقرة: ٢١]، وقال تعالى: {ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل} [الحج: ٦٢].

قال السعدي: " أي: لا معبود بحق سواه، فهو الإله الحق الذي تتعين أن تكون جميع أنواع العبادة والطاعة والتأله له تعالى، لكماله وكمال صفاته وعظيم نعمه، ولكون العبد مستحقا أن يكون عبدا لربه، ممتثلا أوامره مجتنبا نواهيه، وكل ما سوى الله تعالى باطل، فعبادة ما سواه باطلة، لكون ما سوى الله مخلوقا ناقصا مدبرا فقيرا من جميع الوجوه، فلم يستحق شيئا من أنواع العبادة".

قوله تعالى: {الْحَيُّ} [البقرة: ٢٥٥]، " أي: الحي في نفسه الذي لا يموت أبدًا".

قوله تعالى: (الحي) الذي له الحياة الكاملة.

ومعناه: أي: ذو الحياة الكاملة المتضمنة لجميع صفات الكمال لم تسبق بعدم، ولا يلحقها زوال، ولا يعتريها نقص بوجه من الوجوه.

فـ الحي كامل الحياة. وهذا الاسم يتضمن جميع صفات الله ﷻ الذاتية.

فالله له الحياة التامة الكاملة التي لا بداية لها ولا نهاية، وله جميع الصفات الذاتية بمعانيها العظيمة الكاملة التي لا تتم الحياة الكاملة بدونها، والتي ينبغي إثباتها لله ﷻ على أكمل وجه وأتمه، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والمشيئة، والعظمة، والعزة وغيرها من النعوت الكاملة. فالله - جل وعلا - القديم الباقي، الدائم الذي لا نهاية لوجوده قال تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}.

وقال: {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ} (٢) {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}.

ومن أسمائه ﷻ الأول والآخر والظاهر والباطن. روى مسلم بسنده عن جرير عن سهيل قال: كان أبو صالح يأمرنا ... إلى أن قال: "اللهم أنت الأول فليس قبلك

=

=

شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء"

إذن كمال الأوصاف لله ﷻ يدل عليها كلمة الحي فهو تعالى حي حياة كاملة جامعة لجميع صفات الذات، ومن كمال حياته أنه كامل القدرة نافذ الإرادة والمشيئة" فالله - تعالى - حياته كاملة، ويدل على كمال حياته ال التعريف التي تفيد الاستغراق.

وحياته - جل وعلا - لم يسبقها عدم، ولا يلحقها زوال.

قال تعالى: {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ}.

قال الزجاج في معنى الحي: يفيد دوام الوجود. والله تعالى لم يزل موجودا، ولا يزال موجودا.

فالحياة الكاملة أبدا وأزلا لله ﷻ.

قال ابن كثير: أي الحي في نفسه الذي لا يموت أبدا.

وقال البغوي: الباقي الدائم على الأبد.

وقال الطبري: الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أول له بحد، ولا آخره له أمد، إذ كل ما سواه فإنه وإن كان حيا فلحياته أول محدود، وآخر ممدود ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بقضاء غايتها.

وقد ورد اسم الحي لله تعالى في عدة آيات:

قال تعالى (الله لا إله إلا هو الحي القيوم).

وقال تعالى (وعنت الوجوه للحي القيوم).

وقال تعالى (وتوكل على الحي الذي لا يموت).

وقال تعالى (هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين).

=

=

واسم الحي من أعظم الأسماء، لأنه يستلزم جميع صفات الكمال لله تعالى.
كل ما سوى الله ميت.
قال تعالى (كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة).
وقال تعالى (كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون).
وقال تعالى (كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).
وقد جاء في الحديث (أن جبريل قال للنبي ﷺ: يا محمد عش ما شئت فإنك ميت، وأحبب من شئت فإنه مفارقه، واعمل ...).
وفي ذكر صفة (الحي) بعد قوله ﷻ (الله لا إله إلا هو) استدلال على إثبات تفرده بالألوهية وإبطال عبودية كل من سواه، وذلك لأنه لا يستحق العبادة إلا من كان حيا بالحياة الذاتية الدائمة الأبدية، وحيث لا حي بهذه الحياة إلا الله الأحد فلا يستحق العبادة إلا هو، ولهذا قال ابن عاشور: والمقصود إثبات الحياة وإبطال استحقاق آلهة المشركين وصف الإلهية لانتفاء الحياة عنهم كما قال إبراهيم عليه السلام (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا).
قوله تعالى: {الْقَيُّومُ} [البقرة: ٢٥٥]، أي: "القائم بنفسه القائم على غيره، المتضمن لصفة القيومية".
وقال ابن القيم: هو الذي قام بنفسه فلم يحتج إلى أحد، وقام كل شيء به فكل ما سواه محتاج إليه بالذات.
وقال السعدي: القيوم: القائم بنفسه، القيوم لأهل السماوات والأرض، القائم بتدبيرهم وأرزاقهم وجميع أحوالهم.
قال ابن كثير: أي " القيم لغيره.. فجميع الموجودات مفتقرة إليه وهو غني عنها ولا قوام لها بدون أمره كقوله: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ} [الروم: ٢٥]".

=

=

وقال ابن عثيمين: {القيوم}، أي: "القائم على نفسه فلا يحتاج إلى أحد من خلقه؛ والقائم على غيره فكل أحد محتاج إليه".

قال ابن أبي العز: وأما القيوم، فهو متضمن كمال غناه وكمال قدرته، فإنه القائم بنفسه، فلا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، المقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته.

وقد وردت عدة نصوص في القرآن الكريم تدل على أن قيام الموجودات وبقاءها وحفظها بأمر الله ولا قوام لها بدونه.

قال تعالى (أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن إنه بكل شيء بصير).

وقال تعالى (والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون. وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون. وخلقنا لهم من مثله ما يركبون. وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون. إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين).

وقرأ ابن مسعود وعلقمة وإبراهيم النخعي والأعمش: {القَيَّام} بالألف، وروي ذلك عن عمر.

قال الشوكاني: " ولا خلاف بين أهل اللغة أن القيوم أعرف عند العرب واصح بناء وأثبت علة".

وقوله {الْقَيُّومُ} أصله (القيووم)، سبق عين الفعل، وهي (واو)، (ياء) ساكنة، فأدغمتا فصارتا (ياء) مشددة، وكذلك تفعل العرب في كل (واو) كانت للفعل عينا، سبقتها (ياء) ساكنة. ومعنى قوله: {القيوم}، القائم برزق ما خلق وحفظه، كما قال أمية بن الصلت الثقفي:

=

=

لم تخلق السماء والنجوم **والشمس معها قمر يعوم**

قدره المهيمن القيوم **والجسر والجنة والجحيم**

إلا لأمر شأنه عظيم.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى {الْقَيُّومُ} [البقرة: ٢٥٥]، وجوها:

الأول: القائم بتدبير خلقه، قاله الربيع، وروي عن مجاهد وقتادة والسدي والضحاك، نحو ذلك.

الثاني: يعني القائم على كل نفس بما كسبت، حتى يجازيها بعملها من حيث هو عالم به، لا يخفى عليه شيء منه، قاله الحسن ، ونحوه عن مقاتل بن سليمان.

الثالث: أنه الذي لا يزول ولا يحول، قاله ابن عباس والحسن.

الرابع: أنه العالم بالأمور، من قولهم: فلان يقوم بهذا الكتاب، أي هو عالم به.

الخامس: وقيل: أنه اسم من أسماء الله، مأخوذ من الاستقامة.

وقد روي "عن أسماء بنت يزيد، أن رسول الله ﷺ قال: اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم} [البقرة: ٢٥٥]، و {إلهكم إله واحد} [فصلت: ٦]".

فهو سبحانه قام بنفسه واستغنى عن جميع خلقه ودليله قوله تعالى: {وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ}

وهو الذي قامت به السماوات والأرض وما فيها من المخلوقات، ودليله قوله تعالى: {أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} .

فالكل مفتقر إلى الله ﷻ في كل شيء. فالمخلوقات مفتقرة إلى الله في إيجادها وإمدادها بما تحتاج من أمور الدنيا والدين، وفي جلب النفع ودفع الضرر.. وغير ذلك.

إذن الله هو الغني بذاته، المستغني عن خلقه، المغني لهم، فله – سبحانه –

=

=

القيومية التامة.

"قال بعض المحققين: في قوله {الْحَيُّ الْقَيُّومُ} إنهما الاسم الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى".

وبما أنه ﷻ قائم نفسه قائم به غيره، فله تمام الحياة والقيومية فلذلك لا يعتريه سنة ولا نوم.

قوله تعالى: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٥].

السنة: النعاس، والنوم هو النوم، وهذه الجملة تأكيد للقيومية.

فالله ﷻ لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه، فلا تأخذه سنة ولا نوم لكمال حياته وقيوميته.

قال ابن عاشور: ونفي استيلاء السنة والنوم على الله تعالى تحقيق لكمال الحياة ودوام التدبير، وإثبات لكمال العلم؛ فإن السنة والنوم يشبهان الموت، فحياة النائم في حالهما حياة ضعيفة، وهما يعوقان عن التدبير وعن العلم بما يحصل في وقت استيلائهما على الإحساس.

(فائدة): قال السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٢٥٠): ومن مباحثه -أي البارنباري- فِي السُّؤَال الَّذِي يُورد فِي قَوْله تَعَالَى {لَا تَأْخُذهُ سنة وَلَا نوم} وَتَقْرِير أَن السّنة أَعم من النّوم وَيلْزم من نفي الْعَام نفي الْخَاص فَكيف قَالَ {وَلَا نوم} بعد قَوْله {لَا تَأْخُذهُ سنة}.

وَقد أجَاب النَّاس عَن هَذَا بأجوبة كَثِيرَة وَمن أحْسنهَا مانحاه هَذَا الرجل فَإِنَّهُ قَالَ الْأَمر فِي الْآيَة على خلاف مَا فهم والمنفي أَولا إِنَّمَا هُوَ الْخَاص وَثَانِيا الْعَام وَيعرف ذَلِك من قَوْله تَعَالَى {لَا تَأْخُذهُ} أَي لَا تغلبه وَلَا يلْزم من عدم أَخذ السّنة لَهُ الَّتِي هِيَ قَلِيل من نوم أَو نُعَاس عدم أَخذ النّوم لَهُ فَقَالَ {وَلَا نوم} وعَلى هَذَا فالسؤال مُنْتَفٍ وَإِنَّمَا يَصح إِيرَاده أَن لَو قيل لَا يحصل لَهُ سنة وَلَا نوم

=

=

هَذَا جَوَابه وَهُوَ بليغ إِلَّا أَن لَك أَن تَقول فَلم لَا أكتفي بِنَفْي أَخذ النّوم على هَذَا التَّقْرِير الَّذِي قررت وَمَا الْفَائِدَة حِينَئِذٍ فِي ذكر السّنة ا.هـ

فالله لا ينام لكمال حياته وقيوميته، وهذه قاعدة: كل صفة نفي يستلزم نفيها وإثبات كمال ضدها.

فكل صفة نفاها الله عن نفسه فإننا ننفيها عن الله مع إثبات كمال ضدها، وذلك: لأن النفي لا يدل على الكمال حتى يكون متضمنا لصفة ثبوتية يحمد عليها، فإن مجرد النفي قد يكون سببه العجز فيكون نقصا، وقد يكون سببه عدم القابلية فلا يقتضي مدحا، كما لو قلت: الجدار لا يظلم.

فقوله تعالى (ولا يظلم ربك أحدا) لكمال عدله.

وقوله تعالى (وما مسنا من لغوب) لكمال قدرته.

وقوله تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض) لكمال علمه.

قال الشيخ ابن عثيمين: فنفي العجز عنه يتضمن كمال علمه وقدرته، ولهذا قال بعده (إنه كان عليما قديرا) لأن العجز سببه: إما الجهل بأسباب الإيجاد، وإما قصور القدرة عنه، فلكمال علم الله تعالى وقدرته لم يكن ليعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض.

فالنوم من صفات النقص التي ينزه الله عنها لكمال حياته، قال ﷺ (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام). رواه مسلم

فالنوم يحتاجه المخلوق لنقصه وعجزه، فهو يحتاج للنوم للاستراحة، ولذلك لما كان أهل الجنة كاملي الحياة، كانوا لا ينامون.

ما الحكمة من ذكر النوم بعد نفي السنة، لأنه إذا قال (لا تأخذه سنة) فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى.

قيل: لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم.

=

=

وقيل: إنما جمع بين نفييهما لأنه لا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر، إذ يتصور مجيء النوم دفعة من غير مبادئ الوسن، ومجيء الوسن دون النوم فلذلك نفي كل واحد منهما على حدته بدليل تكرير (لا).

ولذلك قال ابن عاشور: ونفي السنة عن الله تعالى لا يغني عن نفي النوم عنه، لأن من الأحياء من لا تعتريه السنة فإذا نام نام عميقا، ومن الناس من تأخذه السنة في غير وقت النوم غلبة، وقد تمادحت العرب بالقدرة على السهر.

والسنة والنوم صفتان سلبيتان. ومن المعلوم أنه لا يوجد في صفات الله تعالى وأسمائه صفة سلبية محضة، إنما تذكر الصفات السلبية لكمال ضدها. فالكمال حياة الله وقيوميته لا تأخذه سنة ولا نوم.

قال ابن تيمية: ينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشي، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا.

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال. فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح، كقوله: {اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ} (٢) إلى قوله: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا} (٣) فنفي السنة والنوم: يتضمن كمال الحياة والقيام. فهو مبين كمال أنه الحي القيوم" ا. هـ

وهذا تنزيه لله عن أن يتصف بعيب أو نقص يناقض لكمال أوصافه، فهو موصوف بكل صفة كمال، منزه عن ضدها وعن نقصها، فهو موصوف لكمال الحياة وبكمال القدرة، منزه عما يضادها من الموت والإعياء والتعب واللغوب، فإنه لو كان موصوفا بشيء من هذا النقص لكان ناقص القدرة.

=

=

لم قال: {لَا تَأْخُذُهُ} ولم يقل لا ينام؟

"لأن الأخذ بمعنى القهر والغلبة" حتى يعلم أن ذلك يشمل الأخذ بالقهر والغلبة، والأخذ بالاختيار، فهو لا يصيبه النعاس ولا ينام لا غلبة ولا اختيارا.

ولما عبر بالأخذ الذي هو بمعنى القهر والغلبة وجب تقديم السنة كما لو قيل: فلان لا يغلبه أمير ولا سلطان.

سنة السنة: النعاس في قول الجميع. والنعاس من العين فإذا صار في القلب صار نوما.

وفرق المفضل بينهما فقال: السنة من الرأس، والنعاس في العين، والنوم في القلب.

والسنة: بدء النعاس، وهو فتور يعتري الإنسان وترنيق في عينيه، وليس يفقد معه كل ذهنه.

والنوم: هو المستثقل الذي يزول معه الذهن.

قال الرازي في تفسيره: إن السنة ما تتقدم النوم، فإذا كانت عبارة عن مقدمة النوم، فإذا قيل: لا تأخذه سنة دل على أنه لا يأخذه نوم بطريق أولى.

قلت: وهذا غير مسلم للرازي، لأن النوم قد يحصل دون نعاس ابتداء، ولا يستلزم نفي السنة نفي النوم، والنعاس يستطيع الإنسان دفعه، أما النوم فقد لا يستطيع دفعه.

كذلك فإن تكرار لا النافية في قوله ولا نوم تفيد تأكيد نفي النوم عنه – ﷻ – لذلك لو اقتصر النفي في القرآن على السنة فقط لم يفد ذلك نفي النوم، وحاشاه أن ينام.

ولا نوم النوم معروف للجميع، وهو يستغرق الحواس "وهو أمر جسماني محض، وربنا – ﷻ – منزه عن صفات الأجسام وعوارضها، وكيف يحدث ذلك للقيوم – سبحانه – الذي قام بنفسه، بما هو عليه من كمال الغنى والعظمة، وقام بجميع

=

=

المخلوقات.

والنوم يقطع التعب والعناء، والذي يتعب ويحس بالعناء هو المخلوق، أما الخالق فلا يتعب ولا يحتاج إلى راحة أو نوم لكمال صفاته وأسمائه، لكن المخلوق الضعيف يحتاج إلى النوم والاسترخاء والنعاس قال تعالى: {وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا}، وقال: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا} فالمراد من قوله {وَالنَّوْمَ سُبَاتًا} أي راحة لأبدانكم بانقطاعكم عن الأشغال، فبذلك يكون النوم قاطعا للتعب والمشقة.

والإنسان وغيره من المخلوقات محتاج إلى الله في يقظته ونومه، لكن الخالق المتصف بالقيومية وتلك الصفة تنافي السنة والنوم، لأنه – ﷻ – لا ينام ولا ينبغي له أن ينام.

جاء في الحديث الصحيح عن أبي موسى – رضي الله عنه – قال: «قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: "إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام بيده القسط يخفضه ويرفعه، يرفع إليه عمل النهار قبل عمل الليل، وعمل الليل قبل عمل النهار، حجابه النور أو النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

الحاصل: أن الله تعالى لا تدركه آفة ولا يلحقه نقص، والنوم نقص، والمعلوم أن أهل الجنة لا ينامون في الجنة فهم ليسوا بحاجة إلى النوم لكمال حياتهم، ولما في النوم من نقص التلذذ بنعيم الجنة وثوابها.

قال الطبري: " لا يأخذه نعاس فينعس، ولا نوم فيستثقل نوما".

قال ابن كثير: " أي: لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه بل هو قائم على كل نفس بما كسبت شهيد على كل شيء لا يغيب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية، ومن تمام القيومية أنه لا يعتريه سنة ولا نوم".

=

=

و(السِنَة): النعاس، قاله ابن عباس والحسن والضحاك وجوبير والسدي والربيع ورافع وابن يد، وهو قول الجمهور"، والمعنى: أنه-سبحانه-لا يغفل عن تدبير أمر الخلق.

قال الماوردي: "والنعاس ما كان في الرأس، فإذا صار في القلب صار نومًا، وفرَّق المفضل بينهما، فقال: السِّنة في الرأس، والنعاس في العين، والنوم في القلب. وما عليه الجمهور من التسوية بين السِّنة والنعاس أشبه، قال عدي بن الرقاع:

وسْنَانُ أقصده النعاس فرنقت   في عينه سنة وليس بنائم"

وذكر الطبري بأن (الوسن): خثورة النوم في عين الإنسان، ومنه قول الأعشى ميمون بن قيس:

تعاطى الضجيع إذا أقبلت   بعيد النعاس وقبل الوسن

وقوله الآخر:

باكرتها الأغراب في سنة النو   م فتجري خلال شوك السيال

يعني عند هبوبها من النوم ووسن النوم في عينها، يقال منه: " وسن فلان فهو يوسن وسنا وسنة وهو وسنان "، إذا كان كذلك.

قوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ} [البقرة: ٢٥٥]، أي " له ملك جميع ما في السموات وما في الأرض، لا شريك له في ذلك".

أي: كل ما في السماوات والأرض له سبحانه وتعالى خلقا وملكا وتدبيرا.

قال ابن عاشور: قوله تعالى (له ما في السماوات وما في الأرض) تقرير لانفراده بالإلهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته، وتعليل لاتصافه بالقيومية، لأن من كانت جميع الموجودات ملكا له فهو حقيق بأن يكون قيومها وألا يهملها ولذلك فصلت الجملة عن التي قبلها.

=

=

وهذه الجملة تؤيد تفرده سبحانه بالألوهية، وذلك من جانبين:

الأول: حيث إن الجميع عبيد له جل جلاله، وليس للعبد أن يعبد غير مالكه، أو يشرك غيره معه في العبادة، وقد نهاه عن ذلك.

الثاني: وحيث إن الجميع عبيد له، فكيف يعبد مملوك - كائنا من كان - ويترك المالك، أو يشرك مملوك في العبادة مع المالك، وقد نهى عن ذلك.

والفائدة من إيماننا بأن لله ملك السموات والأرض:

أولا: الرضا بقضاء الله، وأن الله لو قضى عليك مرضا فلا تعترض، ولو قضى عليك فقرا فلا تعترض، لأنك ملكه يتصرف فيك كما يشاء..

يدل لذلك ما أمرنا الله به أن نقول عند المصيبة (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون).

ويدل لذلك أيضا ما بينه النبي ﷺ لابنته التي أشرف ابنها على الموت، حينما أرسلت إليه ليأتي، فأرسل يقرأ السلام ويقول: إن لله ما أخذ وله ما أعطى، وكل شيء عنده بأجل مسمى، فلتصبر ولتحتسب).

ثانيا: الرضا بشرعه وقبوله والقيام به، لأنك ملكه.

ثالثا: أن كل ما في الكون ملك لله الأحد سبحانه وتعالى من غير شريك، فما لدينا من مال ومتاع وجاه ليس ملكا لنا بل هو ملك لله، وإنما نحن مستخلفون فيه للابتلاء والاختبار، كما قال تعالى (آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير).

وقال ﷺ (إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون..) رواه مسلم.

قال البغوي: " ملكا وخلقا".

قال الصابوني" أي جميع ما في السماوات والأرض ملكه وعبيده وتحت قهره

=

=

وسلطانه".

قال الطبري: "يقول: فجميع ما في السموات والأرض ملكي وخلقي، فلا ينبغي أن يعبد أحد من خلقي غيري وأنا مالكه، لأنه لا ينبغي للعبد أن يعبد غير مالكه، ولا يطيع سوى مولاه".

قال السعدي: " أي: هو المالك وما سواه مملوك وهو الخالق الرازق المدبر وغيره مخلوق مرزوق مدبر لا يملك لنفسه ولا لغيره مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض".

قال ابن كثير: " إخبار بأن الجميع عبيده وفي ملكه وتحت قهره وسلطانه كقوله: {إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ إِلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا} [مريم: ٩٣ - ٩٥]".

قال ابن عطية: " وجاءت العبارة بـ {ما}، وإن كان في الجملة من يعقل، من حيث المراد الجملة والموجود".

قال أبو حيان: " و: {ما}، للعموم تشمل كل موجود، و: اللام، للملك أخبر تعالى أن مظروف السموات والأرض ملك له تعالى، وكرر: ما، للتوكيد. وكان ذكر المظروف هنا دون ذكر الظرف، لأن المقصود نفي الإلهية عن غير الله تعالى، وأنه لا ينبغي أن يعبد غيره، لأن ما عبد من دون الله من الأجرام النيرة التي في السموات: كالشمس، والقمر، والشعرى؛ والأشخاص الأرضية: كالأصنام، وبعض بني آدم، كل منهم ملك لله تعالى، مربوب مخلوق".

واللام في قوله {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} للملك فهو يملك كل شيء ملكا تاما، وشبه الجملة من الجار والمجرور في محل رفع خبر مقدم، وكل ما حقه التأخير إذا تقدم فهو يفيد الحصر، فبذلك يكون سبب تقديم الخبر حصر ملكية السماوات والأرض وما فيهن لله - ﷻ - دون سواه، لا شريك له في ربوبيته ولا في

=

=

ألوهيته.

ما اسم موصول، وهو من صيغ الجمع، مبتدأ مؤخر، وما تشمل العاقل وغير العاقل، أما: من فهي للعاقل فقط لذلك جاءت ما في هذه الآية لتكون ملكية الله ﷻ شاملة لجميع ما في السماوات والأرض من الأعيان والأحوال.

قال ابن عطية: جاءت العبارة بما وإن كان في الجملة من يعقل من حيث المراد الجملة والموجود.

والمعلوم "أن غير العاقل أكثر من العاقل، ولكننا نقول: غلبت (ما) على (من) لأن (ما) تشمل الأعيان والأحوال، والمراد بالأحوال: التصرف في هذه الكائنات، فالله له ما في السماوات والأرض خلقا وملكا وتدبيرا، ولهذا جاءت (ما).

وإذا قصدت الأحوال أتى بـ (ما) حتى في العاقل قال تعالى: {فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} .

ولم يقل: (من)، لأن المرأة تنكح لحالها ووصفها، لا لشخصها (١)، والحصر الذي في الآية يدل على أن لله – ﷻ ما في السماوات وما في الأرض خلقا وملكا وتدبيرا وحده دون سواه، فهو المالك وما سواه مملوك، وهو الخالق وغيره مخلوق، وجميع ما في السماوات والأرض ملكه وعبيده مقهورون بعزته، خاضعون لمشيئته، وهو الرقيب عليهم لافتقارهم إليه وتكفله بهم.

فالواجب أن نخضع له خضوع تذلل وخشوع وطاعة، قال تعالى: {إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا} .

السماوات جمع السماوات، وأفرد الأرض، وإن كان المراد فيها الجمع لأن الأرض في هذه الآية مراد منه الجنس قوله {مَا فِي السَّمَاوَاتِ} جميع ما فيهن من ملائكة وغيرها، ومن المعلوم أن الملائكة عددهم كثير وقد ملئوا السماوات كما في الحديث: «ما من موضع شبر إلا فيه ملك قائم لله أو راكع أو ساجد».

=

=

كذلك ما جاء في القرآن من ذكر البيت المعمور الوارد في قوله تعالى: {وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ}.

والذي يطوف به كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه كما جاء في الحديث الصحيح في حديث الإسراء بعد مجاوزته عليه عليه الصلاة والسلام إلى السماء السابعة «ثم رفع بي إلى البيت المعمور وإذا هو يدخله كل يوم سبعون ألفا لا يعودون إليه آخر ما عليهم».

وكلمة (السماوات) تدل على أن السماوات عديدة، وقد ورد ذلك في القرآن، وأن عددها سبع سماوات كما في قوله تعالى: {قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ}.

وقوله: {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا}.

{وَمَا فِي الْأَرْضِ} من جميع المخلوقات.

وقد ورد في القرآن على أن الأرض أكثر من واحدة ولكن لم يرد التصريح بعددها، كما في قوله تعالى: {اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا}.

فالأرضون إذن سبع، مثل عدد السماوات مع الاختلاف في الكيفية، وقد ورد ذكر عدد الأرضين في الحديث الشريف الذي رواه الشيخان عن سعيد بن زيد – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – قال رسول الله ﷺ: «من اقتطع شبرا من الأرض ظلما طوقه الله به يوم القيامة من سبع أرضين».

قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥].

أي: لا أحد يشفع عنده سبحانه إلا بإذنه، وذلك لكمال سلطانه.

قال الرازي: استفهام معناه الإنكار والنفي، أي: لا أحد يشفع عنده أحد إلا بأمره، وذلك لأن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم، وقد أخبر الله تعالى

=

=

عنهم بأنهم يقولون (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وقولهم (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب فقال (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله (إلا بإذنه).

وهذا – كما تقدم – يدل على كمال ملك الله ﷻ، لأن المخلوق إذا كان موصوفا بالملك، فإن الناس قد يتقدمون بين يديه بالشفاعة من غير استئذان، وقد يشفع هو من غير رغبة في هذه الشفاعة التي قدمت بين يديه، لكنه قد يحرج أو يستحي أو قد يقبل هذه الشفاعة خوفا من غائلة الشافع، لأن ملكه لا يقوم إلا به، لأنه قد يكون من أعوانه الذين لا يقوم ملكه إلا بهم فيقبل الشفاعة خوفا من غائلة هذا الشافع، وقد يقبلها حياء منه وخجلا وإحراجا، وقد يقبلها ردا لجميله السابق عليه وإفضاله (الشيخ خالد السبت).

وأما الله ﷻ فهو لا يخاف من أحد، ولا يقبل الشفاعة إحراجا من أحد، وليس لأحد فضل على الله ﷻ حتى يكون ذلك القبول على سبيل المقايضة.

كما قال تعالى (ما من شفيع إلا من بعد إذنه).

وقال تعالى (يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا).

وقال تعالى (وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى).

بل بين سبحانه وتعالى أن الملائكة ومنهم الروح الأمين عليهم لن يتجرأ أحد منهم الكلام إلا من بعدما أن يأذن له الرحمن كما قال تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا).

وأخبر النبي ﷺ أنه لن يتقدم يوم القيامة أحد من الأنبياء والمرسلين للشفاعة لدى الرب إلا هو ﷺ، وحتى هو لن يبدأ في الشفاعة إلا بعدما يأذن الله له، وفي الحديث

=

=

(... بعد أن يتأخر عنها آدم وموسى وإبراهيم ونوح وعيسى، يشفع النبي ﷺ فيقال له: ارفع رأسك، وسل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع).

والشفاعة في اللغة: جعل الشيء شفيعا، وهي التوسط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرة.

قال السعدي: أي: " لا أحد يشفع عنده بدون إذنه".

قال الصابوني: " أي: لا أحد يستطيع أن يشفع لأحد إلا إذا أذن له الله تعالى".

قال الطبري: " وإنما قال ذلك تعالى ذكره لأن المشركين قالوا: ما نعبد أوثاننا هذه إلا ليقربونا إلى الله زلفى! فقال الله تعالى ذكره لهم: لي ما في السموات وما في الأرض مع السموات والأرض ملكا، فلا ينبغي العبادة لغيري، فلا تعبدوا الأوثان التي تزعمون أنها تقربكم مني زلفى، فإنها لا تنفعكم عندي ولا تغني عنكم شيئا، ولا يشفع عندي أحد لأحد إلا بتخليتي إياه والشفاعة لمن يشفع له، من رسلي وأوليائي وأهل طاعتي".

قال ابن عثيمين: " حتى أعظم الناس جاهًا عند الله لا يشفع إلا بإذن الله؛ فالنبي ﷺ يوم القيامة – وهو أعظم الناس جاهًا عند الله؛ ومع ذلك لا يشفع إلا بإذن الله لكمال سلطانه جلّ وعلا، وهيبته؛ وكلما كمل السلطان صار أهيب للملِك، وأعظم؛ حتى إن الناس لا يتكلمون في مجلسه إلا إذا تكلم؛ وانظر وصف رسولِ قريشٍ النبي ﷺ مع أصحابه، حيث وصفهم بأنه إذا تكلم سكتوا؛ كل ذلك من باب التعظيم". و (الشفاعة) في اللغة: مصدر من الشفع ضد الوتر؛ وفي الاصطلاح: التوسط للغير لجلب منفعة، أو دفع مضرة؛ فشفاعة النبي ﷺ في أهل الموقف أن يقضي الله بينهم بعدما يلحقهم من الهمّ، والغمّ ما لا يطيقون: شفاعة لدفع مضرة؛ وشفاعته في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة: شفاعة في جلب منفعة.

قال القرطبي: " وتقرر في هذه الآية أن الله يأذن لمن يشاء في الشفاعة، وهم الأنبياء

=

=

والعلماء والمجاهدون والملائكة وغيرهم ممن أكرمهم وشرفهم الله، ثم لا يشفعون إلا لمن ارتضى؛ كما قال: {وَلا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء: ٢٨]".

وقال ابن عطية: "والذي يظهر أن العلماء والصالحين يشفعون فيمن لم يصل إلى النار وهو بين المنزلتين، أو وصل ولكن له أعماله صالحة".

قال الشوكاني: " {من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه}، في هذا الاستفهام من الإنكار على من يزعم أن أحدا من عباده يقدر على أن ينفع أحدا منهم بشفاعة أو غيرها والتقريع والتوبيخ له ما لا مزيد عليه وفيه من الدفع في صدور عباد القبور والصد في وجوههم والفت في أعضادهم مالا يقادر قدره ولا يبلغ مداه".

قال أبو حيان: " والإذن هنا معناه الأمر، كما ورد: إشفع تشفع، أو العلم أو التمكين إن شفع أحد بلا أمر".

قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} [البقرة: ٢٥٥]، يعني: "أنه المحيط بكل ما كان وبكل ما هو كائن علما، لا يخفى عليه شيء منه".

ومراتب العلم هي:

١ - العلم: وهو إدراك الأمر إدراكا جازما عن طريق اليقين.

٢- الظن: وهو إدراك الطرف الراجح، فالعلم أرجح.

٣ - الشك: وهو استواء الطرفين العلم وعدمه.

٤ - وهم: وهو عدم إدراك العلم بل الجهل أرجح من العلم.

٥ - جهل: وهو عدم العلم بالشيء.

وعلم الله – جل وعلا – علم محيط بكل شيء فهو العليم الذي أحاط علمه بالعلم العلوي والسفلي، لا يخلو عن علمه مكان ولا زمان، محيط علمه بتفاصيل الأمور، متقدمها ومتأخرها، ظاهرها، وباطنها، فهو سبحانه لا تخفى عليه خافية

=

=

من أحوال الناس، ويعلم الأشياء علما تاما شاملا جملة وتفصيلا وهو ليس كعلم العباد.

والنصوص القرآنية، في ذكر إحاطة علم الله كثيرة جدا منها قوله تعالى: {وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا}.

وقوله: {وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ}.

وقوله: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى} {قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى}.

وقوله: {وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ}.

فالله – سبحانه وتعالى – يعلم ما كان وما سيكون في المستقبل، وما لم يكن لو كان كيف يكون، ويعلم أحوال المكلفين قبل إنشائهم وحين أنشأهم وبعد مماتهم وبعدما يحييهم، فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، فعلمه محيط بكل شيء، بالواجبات والممتنعات والممكنات، فيعلم تعالى نفسه الكريمة، ونعوته المقدسة وأوصافه العظيمة، وهي الواجبات التي لا يمكن إلا وجودها، ويعلم الممتنعات حال امتناعها، ويعلم ما يترتب على وجودها لو وجدت كما قال تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}.

وقال تعالى: {مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ}.

فهذا وشبهه من ذكر علمه بالممتنعات التي يعلمها، وإخباره بما ينشأ عنها لو وجدت على وجه الفرض والتقدير، ويعلم تعالى الممكنات، وهي التي يجوز وجودها وعدمها، ما وجد منها وما لم يوجد، مما لم تقتض الحكمة إيجاده، فهو العليم الذي أحاط علمه بالعالم العلوي والسفلي، لا يخلو عن علمه مكان ولا

=

=

زمان، ويعلم الغيب والشهادة، والظواهر والبواطن، والجلي والخفي، قال تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} [البقرة: ٢٥٥]، وجوها:

أحدهما: ما بين أيديهم: هو ما قبل خلقهم، وما خلفهم: هو ما بعد موتهم.

الثاني: ما بين أيديهم: هو الدنيا، وما خلفهم: الآخرة. قاله الحكم وروي نحوه عن ابن مجاهد وجريج والسدي.

الثالث: ما بين أيديهم: ما أظهروه، وما خلفهم: ما كتموه.

الرابع: {يعلم ما بين أيديهم} أي المستقبل؛ {وما خلفهم} أي الماضي، قاله الشيخ ابن عثيمين.

قال أبو حيان: " والذي يظهر أن هذا كناية عن إحاطة علمه تعالى بسائر المخلوقات من جميع الجهات وكنى بهاتين الجهتين عن سائر جهات من أحاط علمه به، كما تقول: ضرب زيد الظهر والبطن، وأنت تعني بذلك جميع جسده، واستعيرت الجهات لأحوال المعلومات، فالمعنى أنه تعالى عالم بسائر أحوال المخلوقات، لا يعزب عنه شيء، فلا يراد بما بين الأيدي ولا بما خلفهم شيء معين. كما ذهبوا إليه".

قال السعدي: " فعلمه تعالى محيط بتفاصيل الأمور، متقدمها ومتأخرها، بالظواهر والبواطن، بالغيب والشهادة، والعباد ليس لهم من الأمر شيء ولا من العلم مثقال ذرة إلا ما علمهم تعالى".

قال ابن عثيمين: " و «العلم» عند الأصوليين: إدراك الشيء إدراكًا جازمًا مطابقًا؛ فعدم الإدراك: جهل؛ والإدراك على وجه لا جزم فيه: شك؛ والإدراك على وجه جازم غير مطابق: جهل مركب؛ فلو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: «لا

=

=

أدري» فهذا جهل؛ ولو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: «إما في الثانية؛ أو في الثالثة» فهذا شك؛ ولو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: «في السنة الخامسة» فهذا جهل مركب؛ والله ﷻ يعلم الأشياء علمًا تامًا شاملًا لها جملة، وتفصيلًا؛ وعلمه ليس كعلم العباد".

والمراد من الآية: أن الله يعلم كل شيء من ماض ومستقبل، وأن علمه شامل لكل شيء سبحانه وتعالى.

قال ابن كثير: دليل على إحاطة علمه بجميع الكائنات ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

وقال أبو حيان: والذي يظهر أن هذا كناية عن إحاطة علمه تعالى بسائر المخلوقات من جميع الجهات.

وقال الشيخ صديق حسن خان: والمقصود أنه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه شيء من أحوال جميع خلقه، حتى يعلم دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء تحت الأرض الغبراء، وحركة الذرة في جو السماء، والطير في الهواء، والسمك في الماء.

وقال السعدي: (يعلم ما بين أيديهم) أي: ما مضى من جميع الأمور (وما خلفهم) أي: ما يستقبل منها، فعلمه تعالى

محيط بتفاصيل الأمور، متقدمها ومتأخرها، بالظواهر والبواطن، بالغيب والشهادة، والعباد ليس لهم من الأمر شيء ولا من العلم مثقال ذرة إلا ما علمهم تعالى.

قوله تعالى: {وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَآءَ} [البقرة: ٢٥٥]، أي: " لا معلوم لأحد إلا ما شاء الله أن يعلمه".

عن السدي: " {ولا يحيطون بشيء من علمه}، يقول: لا يعلمون بشيء من علمه

=

=

" إلا بما شاء "، هو أن يعلمهم".

قال الشوكاني: " والعلم هنا بمعنى المعلوم أي لا يحيطون بشيء من معلوماته".

قال القاسمي: " الإحاطة تقتضي الحفوف بالشيء من جميع جهاته، والاشتمال عليه، والعلم هنا المعلوم لأن علم الله الذي هو صفة ذاته لا يتبعض، كما جاء في حديث موسى والخضر: "ما نقص علمي وعلمك من علمه إلاّ كما نقص هذا العصفور من هذا البحر"، والاستثناء يدل على أن المراد بالعلم المعلومات، وقالوا: اللهم اغفر علمك فينا، أي معلومك، والمعنى: لا يعلمون من الغيب الذي هو معلوم الله شيئًا إلاّ ما شاء أن يُعلمهم، قاله الكلبي. وقال الزجاج: إلا بما أنبأ به الأنبياء تثبيتًا لنبوّتهم".

قال الطبري: " أنه العالم الذي لا يخفي عليه شيء محيط بذلك كله محص له دون سائر من دونه وأنه لا يعلم أحد سواه شيئا إلا بما شاء هو أن يعلمه، فأراد فعلمه، وإنما يعني بذلك: أن العبادة لا تنبغي لمن كان بالأشياء جاهلا فكيف يعبد من لا يعقل شيئا البتة من وثن وصنم؟ ! يقول: أخلصوا العبادة لمن هو محيط بالأشياء كلها، يعلمها، لا يخفي عليه صغيرها وكبيرها".

وقد ذكر أهل العلم في تفسير قوله تعالى: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَآءَ} [البقرة: ٢٥٥]، ثلاثة معاني:

المعنى الأول: لا يحيطون بشيء من علم نفسه؛ أي لا يعلمون عن الله سبحانه وتعالى من أسمائه، وصفاته، وأفعاله، إلا بما شاء أن يعلمهم إياه، فيعلمونه.

المعنى الثاني: ولا يحيطون بشيء من معلومه - أي مما يعلمه في السموات، والأرض - إلا بما شاء أن يعلمهم إياه، فيعلمونه.

المعنى الثالث: وقيل: إلا بما أنبأ الأنبياء تثبيتا لنبوتهم.

قال الشيخ ابن عثيمين: وقد علمنا الله تعالى أشياء كثيرة عن أسمائه وصفاته، وعن

=

=

أحكامه الكونية وأحكامه الشرعية، ولكن هذا الكثير هو بالنسبة لمعلومه قليل كما قال تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا).

وقوله تعالى: {إِلاَّ بِمَا شَآءَ} [البقرة: ٢٥٥]، فإن {ما} يحتمل أن تكون مصدرية؛ أي: إلا بمشيئته؛ ويحتمل أن تكون موصولة؛ أي: إلا بالذي شاء؛ وعلى التقدير الثاني يكون العائد محذوفًا؛ والتقدير: إلا بما شاءه.

وقوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ} [البقرة: ٢٥٥]، يعني: شمل، وأحاط"، كرسيه السماوات والأرض.

قال الشوكاني:" (الكرسي) الظاهر أنه الجسم الذي وردت الآثار بصفته كما سيأتي بيان ذلك وقد نفى وجوده جماعة من المعتزلة وأخطئوا في ذلك خطأ بينا وغلطوا غلطا فاحشا، وقال بعض السلف إن الكرسي هنا عبارة عن العلم، ورجح هذا القول ابن جرير الطبري... والحق القول الأول ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقي إلا مجرد خيالات تسببت عن جهالات وضلالات، والمراد بكونه وسع السموات والأرض أنها صارت فيه وأنه وسعها ولم يضق عنها لكونه بسيطا واسعا".

قال ابن عاشور: " والجمهور قالوا: إن الكرسي مخلوق عظيم، ويضاف إلى الله تعالى لعظمته".

وقد اختلف أهل التفسير في (الكرسي) الذي وصفه الله تعالى بأنه وسع السماوات والأرض، وذكروا فيه أوجها:

القول الأول: أن المراد بالكرسي: العلم. وهذا القول هو قول الجهمية، فقد أولوا الكرسي بمعنى العلم كما أولوا العرش بمعنى الملك، وكل ذلك فرارًا منهم عن إثبات علو الله واستوائه على عرشه.

=

=

وقد استدلوا بما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير قوله تعالى {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ}، قال: (كرسيه علمه) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٣/ ١٥)، وعبد الله بن الإمام أحمد في كتاب السنة (٢/ ١٦٧)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٤٥)، وابن أبي حاتم - كما في تفسير ابن كثير (١/ ٤٥٧)، والطبراني في كتاب السنة ومن طريقه ابن حجر في تغليق التعليق (٤/ ١٨٥)، وعبد بن حميد كما في "تغليق التعليق (٤/ ١٨٦) وفتح الباري (٨/ ٤٧)، والدر المنثور (٢/ ١٧) من طرق عن مطرف، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، {وسع كرسيه} قال: كرسيه علمه. والأثر قال عنه الدارمي: "هو من رواية جعفر الأحمر، وليس جعفر ممن يعتمد على روايته إذ قد خالفه الرواة المتقنون"، وقال ابن منده: "ولم يتابع عليه جعفر، وليس هو بالقوي في سعيد بن جبير"، وأقره الذهبي في الميزان (٢/ ١٤٨) ثم قال: " قد روى عمار الدهني، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: كرسيه موضع قدمه، والعرش لا يقدر قدره". فكأنه يشير إلى أن هذه الرواية هي المحفوظة، وقال ابن كثير في تفسيره (١/ ٤٥٧): " وعن ابن عباس وسعيد بن جبير أنهما قالا في قوله - تعالى - {وسع كرسيه السموات والأرض}، أي: علمه، والمحفوظ عن ابن عباس ما رواه الحاكم في مستدركه وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، من طريق سفيان الثوري، عن عمار الدهني، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أنه قال: " الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله - عَزَّ وَجَلَّ - " ا. هـ فالخلاصة أن ما روي عن ابن عباس أن كرسيه علمه ضعيف لا يثبت، والمحفوظ عنه أنه قال: " الكرسي: موضع القدمين "، وهذا القول قد رجحه الطبري في تفسيره (٣/ ١١) بقوله: "وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن، فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد ابن جبير عنه أنه قال:

=

=

هو علمه"، فتعقبه الشيخ محمود شاكر في تعليقه على تفسير الطبري قائلا: العجب لأبي جعفر، كيف تناقض قوله في هذا الموضع! فإنه بدأ فقال: إن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله صلي الله عليه وسلم، من الحديث في صفة الكرسي، ثم عاد في هذا الموضع يقول: وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن، فقول ابن عباس أنه علم الله سبحانه. فإما هذا وإما هذا، وغير ممكن أن يكون أولى التأويلات في معنى"الكرسي" هو الذي جاء في الحديث الأول، ويكون معناه أيضا "العلم"، كما زعم أنه دل على صحته ظاهر القرآن. وكيف يجمع في تأويل واحد، معنيان مختلفان في الصفة والجوهر!! وإذا كان خبر جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، صحيح الإسناد، فإن الخبر الآخر الذي رواه مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، صحيح الإسناد على شرط الشيخين، كما قال الحاكم، وكما في مجمع الزوائد ٦: ٣٢٣" رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح"، كما بينته في التعليق على الأثر: ٥٧٩٢. ومهما قيل فيها، فلن يكون أحدهما أرجح من الآخر إلا بمرجح يجب التسليم له. وأما أبو منصور الأزهري فقد قال في ذكر الكرسي: "والصحيح عن ابن عباس ما رواه عمار الدهنى، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أنه قال: "الكرسي موضع القدمين، وأما العرش فإنه لا يقدر قدره. قال: وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها. قال: ومن روى عنه في الكرسي أنه العلم، فقد أبطل"، وهذا هو قول أهل الحق إن شاء الله.

وقد أراد الطبري أن يستدل بعد بأن الكرسي هو"العلم"، بقوله تعالى: "ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما"، فلم لم يجعل"الكرسي" هو"الرحمة"، وهما في آية واحدة؟ ولم يجعلها كذلك لقوله تعالى في سورة الأعراف: ١٥٦: "قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء" واستخراج معنى الكرسي من هذه

=

=

الآية كما فعل الطبري، ضعيف جدا، يجل عنه من كان مثله حذرا ولطفا ودقة.

القول الثاني: أن المراد بالكرسي هو العرش نفسه. وهذا القول مروي عن الحسن البصري، فقد روى ابن جرير بسنده عن جويبر عن الضحاك قال: كان الحسن يقول: "الكرسي هو العرش"، -وإسناده ضعيف- وقد مال ابن جرير إلى هذا القول، واعتمد في ذلك على حديث عبد الله بن خليفة قال: أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: أدع الله أن يدخلني الجنة، فعظم الرب تعالى ذكره، ثم قال: "إن كرسيه وسع السموات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال بأصابعه فجمعها: وإن له أطيط كأطيط الرحل الجديد إذا ركب من ثقله" وهو حديث ضعيف منكر لا يثبت كما في الضعيفة (٨٦٦).

القول الثالث: أن المراد بالكرسي قدرته التي يمسك بها السموات والأرض.

ويقول هؤلاء: إن العرب تسمي أصل كل شيء الكرسي، كقولك: اجعل لهذا الحائط كرسيًا، أي اجعل له ما يعمده ويمسكه.

القول الرابع: أن الكرسي هو الفلك الثامن، أو ما يسمونه فلك البروج، أو فلك الكواكب الثوابت. وقد قال بهذا القول بعض المتكلمين في علم الهيئة من الفلاسفة المنسوبين للمسلمين كابن سينا وغيره وهؤلاء هم الذين قالوا أن العرش هو الفلك التاسع.

القول الخامس: إن الكرسي جسم عظيم مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وهو موضع القدمين للبارئ ﷻ.

وهذا القول هو مذهب السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم واقتدى بسنتهم، وهذا هو ما دل عليه القرآن والسنة والإجماع ولغة العرب التي نزل القرآن بها، فالأحاديث والآثار الثابتة على هذا وبينته بيانًا واضحًا لا يدعو إلى الشك أو الارتياب، ومن تلك الأحاديث والآثار:

=

=

حديث أبي ذر الغفاري ﵁ قال: (دخلت المسجد الحرام فرأيت رسول الله ﷺ وحده فجلست إليه، فقلت يا رسول الله: أيما أنزل عليك أفضل؟ قال: "آية الكرسي، وما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة).

وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (رقم ١٠٩) بعد أن سرد الطرق لهذا الحديث: "وجملة القول أن الحديث بهذه الطرق صحيح، والحديث خرج مخرج التفسير لقوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ} وهو صريح في كون الكرسي أعظم المخلوقات بعد العرش، وأنه قائم بنفسه وليس شيئًا معنويًا وفيه رد على من تأوله بمعنى الملك وسعة السلطان".

وأيضًا ما جاء عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ}، قال: "الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره أحد".

وهذا ثابت عن ابن عباس في تفسير معنى الكرسي الوارد في الآية، وهذا القول في الكرسي نقل عن كثير من الصحابة والتابعين منهم ابن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومجاهد، وغيرهم.

ولذلك فقد ذكر كثير من العلماء أن هذا القول في الكرسي قد حصل عليه إجماع السلف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى (٦/ ٥٨٤): "الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف".

وقال شارح العقيدة الطحاوية (ص ٣١٣): "وإنما هو -الكرسي- كما قال غير واحد من السلف بين يدي العرش كالمرقاة إليه".

وقال القرطبي في تفسيره (٣/ ٢٧٦): "والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه".

=

=

كما أن أهل اللغة لا يعرفون معنى الكرسي غير هذا المعنى، قال الزجاج كما في تهذيب اللغة (١٠/ ٥٣): "والذي نعرفه من الكرسي في اللغة: الشيء الذي يعتمد ويجلس عليه، فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السموات والأرض".

وقال ثعلب كما في تهذيب اللغة (١٠/ ٥٣): "الكرسي ما تعرفه العرب من كراسي الملوك".

وقال العلامة الألباني في التعليق على متن الطحاوية" (ص ٥١): وأما الكرسي ففيه قوله تعالى: {وسع كرسيه السماوات والأرض} (البقرة:٢٥٥) والكرسي هو الذي بين يدي العرش وقد صح عن ابن عباس موقوفًا عليه من قوله: " الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله تعالى".وهو مخرج في كتابي " مختصر العلو للذهبي"... ولم يصح فيه مرفوعًا سوى قوله عليه الصلاة والسلام: «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة».وذلك مما يبطل أيضا تأويل الكرسي بالعلم. ولم يصح هذا التأويل عن ابن عباس كما بينته في "الصحيحة" (١٠٩)ا. هـ

وقال العلامة العثيمين القول المفيد شرح كتاب التوحيد" (٣/ ٣٩٣، ٣٩٤).:

هناك من قال: إن العرش هو الكرسي لحديث " إن الله يضع كرسيه يوم القيامة "، وظنوا أن الكرسي هو العرش.

وكذلك زعم بعض الناس أن الكرسي هو العلم، فقالوا في قوله تعالى: {وسع كرسيه السموات والأرض} أي: علمه.

والصواب: أن الكرسي موضع القدمين، والعرش هو الذي استوى عليه الرحمن سبحانه، والعلم: صفة في العالم يدرك فيها المعلوم. والله أعلم ا. هـ

ومن هذا كله يتبين لنا مدى صحة هذا القول وموافقته للكتاب والسنة وإجماع

=

=

الأمة، ومطابقته لما جاء في لغة العرب، وأما الأقوال الأخرى فهي أقوال باطلة ومخالفة لما عليه جمهور أهل السنة من سلف الأمة وخلفها.

وأما ما استدل به أهل القول الأول من قول ابن عباس، فهو غير صحيح كما بيناه في تخريجه، والصحيح عن ابن عباس هو قوله: "الكرسي موضع القدمين....".

وأما القول الثاني: إن الكرسي هو العرش نفسه، فلم يثبت عن الحسن البصري، لأن في إسناده جويبرًا وهو متفق على ضعفه، وقال فيه الحافظ ابن حجر: "ضعيف جدًا".

وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١/ ١٣): "رواه ابن جرير من طريق جويبر، وهو ضعيف، وهذا لا يصح عن الحسن بل الصحيح عنه وعن غيره من الصحابة والتابعين أنه غيره".

وقال البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٤٩٣) عند الكلام على هذا القول: "هذا ليس بمرضي، والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه".

ومساندة ابن جرير الطبري لهذا القول غير صحيحة، لأن حديث عبد الله بن خليفة ضعيف كما تقدم.

أما القول الثالث: فهو قول مخالف لما دلت عليه الأحاديث والآثار، ومخالف لما عليه الجمهور من أهل السنة والجماعة ومخالف للغة العربية، وهو تأويل باطل ترده الأحاديث، وهو أيضًا تكذيب بالكرسي، وتكذيب للأحاديث الصحيحة التي دلت على وجود الكرسي.

وأما القول الرابع: فيكفي في إثبات بطلانه أن جماعة من أنفسهم ردوا عليهم هذا القول كما ذكره ابن كثير وبالإضافة إلى ذلك فإن أصحاب هذا القول ليس لديهم أي دليل على قولهم هذا كما سبق وأن بيناه في قولهم في العرش.

=

=

قال الشيخ ابن عثيمين: " فأهل السنّة والجماعة عامتهم على أن الكرسي موضع قدمي الله ﷻ؛ وبهذا جزم شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وغيرهما من أهل العلم، وأئمة التحقيق؛ وقد قيل: إن «الكرسي» هو العرش؛ ولكن ليس بصحيح؛ فإن «العرش» أعظم، وأوسع، وأبلغ إحاطة من الكرسي؛ وروي عن ابن عباس أن {كرسيه}: علمه؛ ولكن هذه الرواية أظنها لا تصح عن ابن عباس؛ لأنه لا يعرف هذا المعنى لهذه الكلمة في اللغة العربية، ولا في الحقيقة الشرعية؛ فهو بعيد جدًا من أن يصح عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ فالكرسي موضع القدمين؛ وقد جاء الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «ما السموات السبع والأرضون بالنسبة للكرسي إلا كحلقة ألقيت في فلاة من الأرض وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة»؛ وهذا يدل على سعة هذه المخلوقات العظيمة التي هي بالنسبة لنا من عالم الغيب؛ ولهذا يقول الله ﷻ: {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها} [ق: ٦]؛ ولم يقل: أفلم ينظروا إلى الكرسي؛ أو إلى العرش؛ لأن ذلك ليس مرئيًا لنا؛ ولولا أن الله أخبرنا به ما علمنا به".

قلت: إن (الكرسيّ) باتّفاق علماء أهل السنّة هو جَرْم مخلوق غير العرش، خلافا لمن قال إنّه العرش نفسه، والمشهور في تفسير (الكرسيّ) أنه موضع القدمين، وهو قول السلف لم يثبت خلافه عنهم بسند صحيح، الا في رواية لجعفر بن أبي المغيرة عن ابن عباس لم يتابع عليه على ذلك أحد، كما أن علم الله تعالى قد وسع كل شيء فلا يصح قصره على السماوات والارض، والخلاصة أن على العبد أن يؤمن بصفات الله تعالى دون تأويل ولا تعطيل ويمرها كما جاءت بلا تشبيه ولا تمثيل، ولا يجوز أن يخوض أحد في كيفيّة ذلك كما هو مقرّر في أصول اعتقاد أهل السنّة، وأما التنطع في إثبات ما لم يرد به الكتاب والسنة فالواجب تركه. والله تعالى أعلم.

=

=

وقوله تعالى {وَسِعَ} [البقرة ٢٥٥]، قرأ الجمهور {وَسِعَ}، بكسر (السين)، وقراء شاذا بسكونها (وَسْعَ)، وقراء أيضًا شاذا (وسْعُ) بسكونها وضم العين، وقراء أيضا: " {وَسْعُ كرسيه} بفتح الواو وسكون السين ورفع العين على الابتداء".

قوله تعالى: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا} [البقرة: ٢٥٥].

أي: لا يثقله ولا يشق عليه حفظ السماوات والأرض لكمال علمه وقدرته وإحاطته.

قال ابن كثير: أي لا يثقله ولا يكرثه حفظ السماوات والأرض ومن فيهما، ومن بينهما، بل ذلك سهل عليه، يسير لديه، وهو القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على جميع الأشياء، فلا يعزب عنه شيء، ولا يغيب عنه شيء.

وهذه من الصفات المنفية، فالله لا يثقله حفظ السماوات والأرض لكمال قدرته وعلمه وقوته.

قال الصابوني: "أي لا يثقله ولا يعجزه حفظ السماوات والأرض ومن فيهما".

قال ابن عباس: " لا يثقل عليه حفظهما". وروي نحو ذلك عن قتادة والحسن والضحاك، وعبدالرحمن المديني، ومجاهد، والسدي، والربع، وابن زيد.

قال الطبري: " ولا يشق عليه ولا يثقله".

قال السيوطي" "ولا يفوته شيء مما في السموات والأرض".

قال ابن حجر: " أي: ولا يثقله، يقال: آده يؤوده إذا أثقله".

قال القاسمي: " {وَلا يَؤُدُهُ} أي لا يثقله ولا يشق عليه. يقال: آده الأمر أودا وأوودا (كقعود) بلغ منه المجهود والمشقة حِفْظُهُما أي السموات والأرض فلا يفتقر إلى شريك ولا ولد".

قال أبو حيان: " قرأ الجمهور: يؤوده بالهمز، وقراء شاذًا بالحذف، كما حذفت همزة أناس، وقراء أيضًا: يووده، بواو منضمومة على البدل من الهمزة".

=

=

وقد ذكر أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا} [البقرة: ٢٥٥] وجوها:

الأول: لا يثقله حفظهما، وهو قول الجمهور.

الثاني: لا يتعاظمه حفظهما، حكاه أبان بن تغلب. وأنشد:

ألا بكِّ سلمى اليوم بت جديدها وضَنّت وما كان النوال يؤودها

الثالث: وقيل: "لا يشغله حفظ السموات عن حفظ الأرضين، ولا حفظ الأرضين عن حفظ السموات".

واختلفوا في الكناية بـ (الهاء) في قوله تعالى {يَئُودُهُ} [البقرة: ٢٥٥] إلى ماذا تعود؟ على قولين:

أحدهما: إلى اسم الله، وتقديره ولا يُثقل الله حفظ السموات والأرض.

والثاني: تعود إلى الكرسي، وتقديره ولا يثقل الكرسيَّ حفظهما.

قال أبو حيان: " والظاهر الأول لتكون الضمائر متناسبة لواحد ولا تختلف، ولبعد نسبة الحفظ إلى الكرسي".

قوله تعالى: {وَهُوَ الْعَلِيُّ} [البقرة: ٢٥٥].

فالله له العلو المطلق، علو الذات، وعلو الصفات.

وعلو الله ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قدر.

القسم الثاني: علو شرف.

وهذان القسمان لم يخالف فيهما أحد ممن ينتسب إلى الإسلام.

وهو سبحانه عالي الصفات والقدر، منزه عن النقائص والعيوب.

القسم الثالث: علو ذات: وهذا وقع فيه خلاف بين أهل السنة وأهل البدع.

فمذهب أهل السنة والسلف: أن الله تعالى عال بذاته فوق جميع خلقه، بائن من

=

=

خلقه مستو على عرشه.

ولهم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والعقل والفطرة، وستأتي هذه الأدلة في أثناء مباحث الكتاب ان شاء الله تعالى.

قال ابن عثيمين: " أي: ذو العلو المطلق، وهو الارتفاع فوق كل شيء".

قوله تعالى: {الْعَظِيمُ} [البقرة: ٢٥٥]، يعني" عظيم القدر والخطر والشرف".

قال ابن عباس: " {العظيم}، الذي قد كمل في عظمته".

قال الطبري: " ذو العظمة، الذي كل شيء دونه، فلا شيء أعظم منه".

قال القاسمي: " أي أعظم كل شيء بالجلال والكبرياء والقهر والقدرة والسلطان".

قال ابن عثيمين: " أي: ذو العظمة في ذاته، وسلطانه، وصفاته".

قال السعدي: " الذي تتضائل عند عظمته جبروت الجبابرة، وتصغر في جانب جلاله أنوف الملوك القاهرة، فسبحان من له العظمة العظيمة والكبرياء الجسيمة والقهر والغلبة لكل شيء".

وقد اختلف أهل التفسير في قوله تعالى {الْعَظِيمُ} [البقرة: ٢٥٥]، وذكروا فيه ثلاثة أوجه:

الأول: قالوا: {العظيم}، معناه: المعظم الذي يعظمه خلقه ويهابونه ويتقونه.

أي: أن معنى {العظيم} في هذا الموضع: المعظم، صرف (المفعل) إلى (فعيل)، كما قيل للخمر المعتقة، خمر عتيق، كما قال الأعشى:

وكأن الخمر العتيق من الإس ... فنط ممزوجة بماء زلال

قال ابن عطية: " {الْعَظِيمُ} هي صفة بمعنى عظم القدر والخطر، لا على معنى عظم الأجرام".

الثاني: وقيل: {العظيم}، هو أن له عظمة هي له صفة.

=

=

وقالوا: لا نصف عظمته بكيفية، ولكنا نضيف ذلك إليه من جهة الإثبات، وننفي عنه أن يكون ذلك على معنى مشابهة العظم المعروف من العباد، لأن ذلك تشبيه له بخلقه، وليس كذلك، وأنكر هؤلاء ما قاله أهل المقالة الأولى، وقالوا: لو كان معنى ذلك أنه (معظم)، لوجب أن يكون قد كان غير عظيم قبل أن يخلق الخلق، وأن يبطل معنى ذلك عند فناء الخلق، لأنه لا معظم له في هذه الأحوال.

الثالث: وقال آخرون: "بل قوله: إنه (العظيم) وصف منه نفسه بالعظم، وقالوا: كل ما دونه من خلقه فبمعنى الصغر لصغرهم عن عظمته".

واعلم أن معاني التعظيم الثابتة لله وحده نوعان:

أحدهما: أنه موصوف بكل صفة كمال، وله من ذلك الكمال أكمله، وأعظمه وأوسعه.

والثاني: أنه لا يستحق أحد من الخلق أن يعظم كما يعظم الله، فيستحق من عباده أن يعظموه بقلوبهم وألسنتهم وجوارحهم.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: إثبات هذه الأسماء الخمسة؛ وهي {الله}؛ {الحي}؛ {القيوم}؛ {العلي}؛ {العظيم}؛ وما تضمنته من الصفات.

ومنها: تضمن الآية لاسم الله الأعظم الثابت في قوله تعالى: {الحي القيوم}؛ وقد ذكر هذان الاسمان الكريمان في ثلاثة مواضع من القرآن: في «البقرة»؛ و «آل عمران»؛ و «طه»؛ في «البقرة»: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم} [البقرة: ٢٥٥]؛ وفي «آل عمران»: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم}؛ وفي «طه»: {وعنت الوجوه للحي القيوم} [طه: ١١١]؛ قال أهل العلم: وإنما كان الاسم الأعظم في اجتماع هذين الاسمين؛ لأنهما تضمنا جميع الأسماء الحسنى؛ فصفة الكمال في {الحي}؛ وصفة الإحسان، والسلطان في {القيوم}.

ومنها: الرد على الخوارج والمعتزلة في إثبات الشفاعة؛ لأن الخوارج، والمعتزلة

=

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦).

{لَا إِكْرَاه فِي الدِّين} عَلَى الدُّخُول فِيهِ {قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ} أَيْ ظَهَرَ بِالْآيَاتِ الْبَيِّنَات أَنَّ الْإِيمَان رُشْد وَالْكُفْر غَيّ نَزَلَتْ فِيمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ الْأَنْصَار أَوْلَاد أَرَادَ أَنْ يُكْرِههُمْ عَلَى الْإِسْلَام {فَمَنْ يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ} الشَّيْطَان أَوْ الْأَصْنَام وَهُوَ يُطْلَق عَلَى الْمُفْرَد وَالْجَمْع {وَيُؤْمِن بِاَللهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ} تَمَسَّكَ {بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} بِالْعَقْدِ الْمُحْكَم {لَا انْفِصَام} انْقِطَاع {لَهَا وَاَللهُ سَمِيع} لِمَا يُقَال {عَلِيم} بِمَا يفعل[1].

=

ينكرون الشفاعة في أهل الكبائر؛ لأن مذهبهما أن فاعل الكبيرة مخلد في النار لا تنفع فيه الشفاعة.

ومن فوائد الآية: الرد على الحلولية، وعلى المعطلة النفاة؛ فالحلولية قالوا: إنه ليس بعالٍ؛ بل هو في كل مكان؛ والمعطلة النفاة قالوا: لا يوصف بعلو، ولا سفل، ولا يمين، ولا شمال، ولا اتصال، ولا انفصال.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رَضَِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ قال: كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد؛ فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير؛ كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا؛ فأنزل الله: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}.

أخرجه الطبري (٥/ ٤٠٧، ٤٠٨)، وأبو داود (٢٦٨٢)، والنسائي الكبرى (١١٠٤٨)، والنحاس في الناسخ والمنسوخ (ص ٧٦)، والطحاوي في المشكل (٢٧٤٤)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ١٨٦)، والضياء في المختارة (١٠/ ٧٢، ٧٣)

=

=

وغيرهم والحديث صححه ابن حبان، والنحاس، وصححه أيضا ابن دقيق العيد في الإقتراح (٩٣)، وقال ابن كثير في إرشاد الفقيه (٢/ ١٦٩): إسناده صحيح لكن روي عن سعيد بن جبير مرسلا، وصححه العلامة الألباني في صحيح أبي داود، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٦٠٣): صحيح على شرط الشيخين، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٤/ ٣١٧): إسناده صحيح.

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له: الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلًا مسلمًا، فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما؛ فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؛ فأنزل الله فيه ذلك.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١٠): حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق عن محمد بن أبي محمد -مولى زيد بن ثابت- عن عكرمه أو سعيد بن جبير عن عبد الله بن عباس به.

وهذا سند تالف بمرة؛ فيه أربع علل:

الأولى: شيخ ابن جرير محمد بن حميد؛ متهم.

الثانية: سلمة هو ابن الفضل الأبرش الرازي؛ صدوق كثير الخطأ.

الثالثة: شيخه ابن إسحاق مدلس، وقد عنعن.

الرابعة: محمد بن أبي محمد -شيخ ابن إسحاق-؛ مجهول، قال الحافظ في "التقريب" (٢/ ٢٠٥): "مجهول؛ تفرد عنه ابن إسحاق".

وعن مجاهد؛ قال: كان له غلام -يعني: نصرانيًا- يقال له: جرير، وكان يقول له: أسلم، فقال: كذا كان يقال لهم، وإن ناسًا من الأنصار قد أرضعوا في بني قريظة، وكانوا يقولون لهم: أسلموا؛ فنزلت: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ٩٦٠ رقم ٤٢٩): نا سفيان بن عيينة عن

=

=

ابن أبي نجيح عن مجاهد به. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل. ذكره السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ٢٠)، وزاد نسبته لعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم.

ولم نجده عند الطبري بهذا اللفظ، وإنما أخرجه في "جامع البيان" (٣/ ١١) من طريق عيسى بن ميمون عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قول الله -تعالى-: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}؛ قال: كانت في اليهود يهود أرضعوا رجالًا من الأوس، فلما أمر النبي ﷺ بإجلائهم؛ قال أبناؤهم من الأوس: لنذهبن معهم، ولندينن بدينهم؛ فمنعهم أهلوهم، وأكرهوهم على الإسلام؛ ففيهم نزلت هذه الآية.

وسنده ضعيف؛ لإرساله.

وأخرجه ابن جرير -أيضًا- من طريق ابن جريج عن مجاهد بنحوه. وسنده ضعيف؛ فيه عنعنة ابن جريج مع إرساله. وأخرجه ابن جرير -أيضًا- عن سعيد بن الربيع الرازي عن ابن عيينه عن ابن أبي نجيح عن مجاهد ووائل عن الحسن: أن ناسًا من الأنصار كانوا مسترضعين في بني النضير، فلما أُجلوا؛ أراد أهلوهم أن يلحقوهم بدينهم؛ فنزلت: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وأخرجه ابن جرير -أيضًا- من طريق وكيع وأبي أحمد الزبيري، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٣) من طريق عبد الرحمن بن مهدي جميعًا عن الثوري عن خصيف الجزري عن مجاهد بلفظ: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة؛ فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام؛ فنزلت: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}. وسنده ضعيف، لأن خصيفًا الجزري سيّئ الحفظ، واختلط بأخره.

وعن عامر الشعبي؛ قال: إن المرأة من الأنصار كانت تنذر إن عاش ولدها؛ لتجعلنه في أهل الكتاب، فلما جاء الإسلام؛ قالت الأنصار: يا رسول الله! ألا نكره أولادنا الذين هم في يهود على الإسلام؛ فإنا إنما جعلناهم فيها ونحن نرى أن

=

=

اليهودية أفضل الأديان، فلما أن جاء الله بالإسلام؛ أفلا نكرههم على الإسلام؟ فأنزل الله -تعالى ذكره-: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}.

أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٢٨١/ ٥١٦)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١١) من طريقين عن داود بن أبي هند عن الشعبي به. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

لكن أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١٠) من طريق معتمر بن سليمان وبشر بن المفضل وابن علية ثلاثتهم عن داود بن أبي هند عن الشعبي بلفظ: كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاتًا -لا يعيش لها ولد-؛ فتنذر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم؛ فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم، فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم، ونحن نرى أن دينهم أفضل دينًا، وإذ جاء الله بالإسلام؛ فلنكرهنهم؛ فنزلت: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} فكان فصل ما بين من اختار اليهودية والإسلام؛ فمن لحق بهم؛ اختار اليهودية، ومن أقام؛ اختار الإسلام. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وعن السدي؛ قال: نزلت في رجل من الأنصار يقال له: أبو الحصين، كان له ابنان؛ فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما باعوا وأرادوا أن يرجعوا؛ أتاهم ابنا أبي الحصين؛ فدعوهما إلى النصرانية؛ فتنصرا؛ فرجعا إلى الشام معهم، فأتى أبوهما رسول الله ﷺ؛ فقال: إن ابنيَّ تنصرا وخرجا؛ أفأطلبهما؟ فقال: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، وقال: "أبعدهما الله؛ هما أول من كفر"؛ فوجد أبو الحصين في نفسه على النبي حين لم يبعث في طلبهما؛ فنزلت: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: ٦٥]، ثم إنه نسخ: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}؛ فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة.

=

=

أخرجه أبو داود في "الناسخ والمنسوخ"؛ كما في "تهذيب الكمال" (٥/ ١٠٢) عن جعفر بن محمد، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١٠) حدثني موسى بن هارون، وإسماعيل القاضي في "أحكام القرآن"؛ كما في "الإصابة" (٤/ ٤٤) من طريق عمرو بن حماد بن طلحة القناد عن أسباط بن نصر عن السدي به. وسنده ضعيف جدًا؛ فيه علتان:

الأولى: الإعضال. والثانية: أسباط بن نصر، فيه ضعف.

وقال مسروق: كان لرجل من الأنصار من بني سالم بن عوف ابنان؛ فتنصرا قبل مبعث النبي ﷺ، ثم قدما المدينة في نفر من النصارى يحملون الطعام؛ فلزمهما أبوهما، وقال: لا أدعكما حتى تسلمان؛ فتخاصما إلى، رسول الله؛ فقال: يا رسول الله! أيدخل بعضي النار وأنا انظر؟! فأنزل الله -تعالى-: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}؛ فخلى سبيلهما.

وقال قتادة وعطاء: نزلت في أهل الكتاب إذا قبلوا الجزية، وذلك أن العرب كانت أمة أمية لم يكن لهم كتاب؛ فلم يقبل منهم إلا الإسلام، فلما أسلموا طوعًا أو كرهًا؛ أنزل الله: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}؛ فأمر بقتال أهل الكتاب إلى أن يسلموا أو يقروا بالجزية، فمن أعطى منهم الجزية؛ لم يكره على الإسلام. قاله البغوي.

وعن عبد الله بن عبيدة: أن رجلًا من الأنصار من بني سالم بن عوف كان له ابنان تنصرا قبل أن يبعث النبي ﷺ؛ فقدما المدينة في نفر من أهل دينهم يحملون الطعام، فرآهما أبوهما؛ فانتزعهما، وقال: والله لا أدعهما حتى يسلما، فأبيا أن يسلما؛ فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله! أيدخل بعضي النار وأنا انظر؟! فأنزل الله: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}؛ فخلى سبيلهما.

ذكره السيوطي في "الدر المنثور" (١/ ٢١)، ونسبه لعبد بن حميد.

* قوله تعالى: {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ

=

=

وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٥٦]

لكمال هذا الدين واتضاح آياته لا يُحتاج إلى الإكراه عليه لمن تُقبل منهم الجزية، فالدلائل بينة يتضح بها الحق من الباطل، والهدى من الضلال. فَمَن يكفر بكل ما عُبِد من دون الله ويؤمن بالله، فقد ثبت واستقام على الطريقة المثلى، واستمسك من الدين بأقوى سبب لا انقطاع له. والله سميع لأقوال عباده، عليم بأفعالهم ونياتهم، وسيجازيهم على ذلك.

وقد اختلف في سبب نزول الآية على أقوال كما تقدم:

القول الأول: قيل: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هودوهم أو نصروهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام، وقد تعددت الروايات في ذلك.

القول الثاني: قيل: "نزلت هذه الآية في خاص من الناس"، فلا يكره أهل الكتاب على الدين إذا بذلوا الجزية، ولكنهم يقرون على دينهم.

القول الثالث: وقيل: " أنها وردت في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كبارا".

القول الرابع: وقيل: أن معناها "لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف مجبرا مكرها".

قال ابن كثير: " وقد ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار، وإن كان حكمها عامًّا"، "لأن الإكراه لا يكون إلا على أمر خفية أعلامه، غامضة أثاره، أو أمر في غاية الكراهة للنفوس، وأما هذا الدين القويم والصراط المستقيم فقد تبينت أعلامه للعقول، وظهرت طرقه، وتبين أمره، وعرف الرشد من الغي، فالموفق إذا نظر أدنى نظر إليه آثره واختاره، وأما من كان سيئ القصد فاسد الإرادة، خبيث

=

=

النفس يرى الحق فيختار عليه الباطل، ويبصر الحسن فيميل إلى القبيح، فهذا ليس لله حاجة في إكراهه على الدين، لعدم النتيجة والفائدة فيه، والمكره ليس إيمانه صحيحا، ولا تدل الآية الكريمة على ترك قتال الكفار المحاربين، وإنما فيها أن حقيقة الدين من حيث هو موجب لقبوله لكل منصف قصده اتباع الحق، وأما القتال وعدمه فلم تتعرض له، وإنما يؤخذ فرض القتال من نصوص أخر، ولكن يستدل في الآية الكريمة على قبول الجزية من غير أهل الكتاب، كما هو قول كثير من العلماء".

وقد اختلف أهل التفسير في هذه الآية، هل هي منسوخة أم محكمة:

الأول: قال جماعة: أنها منسوخة، لأن رسولَ الله ﷺ قد أكرَه العرب على دين الإسلام، وقاتَلهم، ولم يرضَ منهم إلا بالإسلام، والناسخ لها قولُه – تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} [التوبة: ٧٣، التحريم: ٩]، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ} [التوبة: ١٢٣]، وقال: {سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ} [الفتح: ١٦]، وقوله: {سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُون} [الفتح: ١٦].

وهو قول زيد بن أسلم، وعكرمة، وابن زيد، واالسدي، وسليمان بن موسى، وقد ذهب إلى هذا كثيرٌ من المفسرين.

الثاني: وقال آخرون: أنها محكمة، ولكنها خاصة بأهل الكتاب، فإنهم لا يُكْرَهون على الإسلام إذا أدُّوا الجزية، وكانوا تحت حكم المسلمين؛ أما غيرهم فيجبرون عليه، بل الذين يُكْرَهون هم أهلُ الأوثان، فلا يُقبَل منهم إلا الإسلام، أو السيف.

وإلى هذا ذهَب: الشعبي، والحسن، وقتادة، والضحاك، وهو قول أكثر أهل العلم.

وقد استدلوا لما ذهبوا إليه، بروايات، نذكر منها:

=

=

أولا: رواية ابن عباس التي ذكرناها في سبب النزول.

ثانيا: رواية زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال: "سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: اسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمدا بالحق. قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}".

ثالثا: ما روي عن إسحاق قال: كنت مملوكا نصرانيا لعمر بن الخطاب فكان يعرض علي الإسلام فآبى. فيقول: {لا إكراه في الدين}، ويقول: يا إسق لو أسلمت، لاستعنا بك على بعض أمور المسلمين".

رابعا: ما وروي عن مجاهد أنه كان يقول لغلام له نصراني: "يا جرير أسلم. ثم قال: هكذا كان يقال لهم".

قال ابن قدامة رحمه الله: " وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه كالذمي والمستأمن، فأسلم: لم يثبت له حكم الإسلام حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعا".

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " فلا يصح كفر المكره بغير حق، ولا إيمان المكره بغير حق؛ كالذمي الموفى بذمته، كما قال تعالى فيه {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي} بخلاف المكره بحق، كالمقاتلين من أهل الحرب، حتى يسلموا إن كان قتالهم إلى الإسلام، أو إعطاء الجزية، إن كان القتال على أحدهما".

وهذا القول الثاني اختاره الطبري وصوَّبه، وحمل عليه معنى الآية، فقال: "وأولى هذه الأقوال بالصواب، قول من قال: نزلت هذه الآية في خاصٍّ من الناس"، ثم قال: "عنى بقوله تعالى ذكره: {لا إكراه في الدين} أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون

=

=

شيء منها منسوخا".

قال ابن القيم في هداية الحيارى (ص ٢٣٩): فلما بعث الله رسوله ﷺ استجاب له ولخلفائه بعده أكثر أهل الأديان طوعا واختيارا، ولم يكره أحدا قط على الدين، وإنما كان يقاتل من يحاربه ويقاتله، وأما من سالمه وهادنه فلم يقاتله ولم يكرهه على الدخول في دينه امتثالا لأمر ربه سبحانه وتعالى حيث يقول: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) وهذا نفي في معنى النهي، أي لا تكرهوا أحدا على الدين، نزلت هذه الآية في رجال من الصحابة كان لهم أولاد، قد تهودوا وتنصروا قبل الإسلام، فلما جاء الإسلام أسلم الآباء وأرادوا إكراه الأولاد على الدين، فنهاهم الله سبحانه وتعالى عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام. والصحيح: الآية على عمومها في حق كل كافر، وهذا ظاهر على قول من يجوز أخذ الجزية من جميع الكفار، فلا يكرهون على الدخول في الدين، بل إما أن يدخلوا في الدين، وإما أن يعطوا الجزية، كما تقوله أهل العراق، وأهل المدينة، وإن استثنى هؤلاء بعض عبدة الأوثان، ومن تأمل سيرة النبي ﷺ تبين له أنه لم يكره أحدا على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيما على هدنته، لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم. فلما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدءوه بالقتال قاتلهم، فمن على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقاتل بعضهم. وكذلك لما هادن قريشا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدءوا هم بقتاله ونقض عهده، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق، ويوم بدر أيضا هم جاءوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم. والمقصود أنه ﷺ لم يكره أحدا على الدخول في دينه البتة، وإنما دخل الناس في دينه اختيارا وطوعا، فأكثر

=

=

أهل الأرض دخلوا في دعوته لما تبين لهم الهدى، وأنه رسول الله حقا فهؤلاء أهل اليمن كانوا على دين اليهودية وأكثرهم، كما قال النبي ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وذكر الحديث، ثم دخلوا في الإسلام من غير رغبة ولا رهبة، وكذلك من أسلم من يهود المدينة، وهم جماعة كثيرون غير عبد الله مذكورون في كتب السير والمغازي، لم يسلموا رغبة في الدنيا ولا رهبة من السيف، بل أسلموا في حال حاجة المسلمين وكثرة أعدائهم، ومحاربة أهل الأرض لهم من غير سوط ولا نوط، بل تحملوا معاداة أقربائهم وحرمانهم نفعهم بالمال والبدن مع ضعف شوكة المسلمين وقلة ذات أيديهم. فكان أحدهم يعادي أباه وأمه وأهل بيته وعشيرته، ويخرج من الدنيا رغبة في الإسلام، لا لرئاسة ولا مال، بل ينخلع من الرئاسة والمال، ويتحمل أذى الكفار من ضربهم وشتمهم وصنوف أذاهم ولا يصرفه ذلك عن دينه ا. هـ وقال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (٢٥/ ٣٠١): وجهاد المسلمين للكفار هل هو من أجل أن يسلموا، أو من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا وإن لم يسلموا؟

والجواب أن نقول: الجهاد من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا وإن لم يسلموا. والدليل على هذا الجواب: ما رواه مسلم من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه بتقوى الله عز وجل وبمن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: "اغزوا على اسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر الله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهنّ أجابوك إليها فاقبل منهم وكُفّ عنهم: ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، فإن أبوا فأخبرهم بأنهم يكونون كأعراب المسلمين،

=

=

ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فاسألهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم، فإن هم أبوا فاستعن عليهم بالله تعالى وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله، وذمة نبيه فلا تفعل، ولكن اجعل لهم ذمتك فإنكم أن تخفروا ذممكم أهون من أن تخفروا ذمة الله، وإذا أرادوك أن تُنزلهم على حكم الله فلا تفعل، بل على حكمك، فإنّك لا تدري أتصيب فيهم حُكم الله تعالى أم لا". رواه مسلم. فجهاد المسلمين للكفار ليس لأن يسلموا، قال سبحانه: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) لكن من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تكون السيطرة لدين الإسلام، قال سبحانه: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ).

قوله تعالى: قوله تعالى: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ٢٥٦]، أي: " لا يكره أحد في دين الإسلام عليه".

قال الزمخشري: " أى لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار".

و(الإكراه): الإرغام على الشيء.

قال ابن كثير: "أي: لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورًا".

وقال ابن جزي رحمه الله: " {لا إكراه في الدين}، المعنى: أن دين الإسلام في غاية الوضوح وظهور البراهين على صحته، بحيث لا يحتاج أن يكره أحد على الدخول فيه بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه، دون إكراه ويدل على ذلك قوله: {قد تبين الرشد من الغي} أي قد تبين أن الإسلام رشد وأن الكفر

=

=

غي، فلا يفتقر بعد بيانه إلى إكراه".

وقوله تعالى: {لا إكراه في الدين}، تحتمل وجهين:

الأول: نفي، بمعنى النهي، أي: لا تكرهوا أحدًا على الدين.

الثاني: أو بمعنى النفي؛ أي أنه لن يدخل أحد دين الإسلام مكرَهًا؛ بل عن اختيار؛ لقوله تعالى بعد ذلك: {قد تبين الرشد من الغي}.

و{الدين} يطلق على أمرين:

أولا: - العمل: وذلك مثل مثل قوله تعالى: {ورضيت لكم الإسلام دينًا} [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: {إن الدين عند الله الإسلام} [آل عمران: ١٩].

ثانيا: الجزاء: مثل قوله تعالى: {وما أدراك ما يوم الدين * ثم ما أدراك ما يوم الدين} [الانفطار: ١٧، ١٨] أي يوم الجزاء؛ وقد قيل: «كما تدين تدان»؛ أي كما تعمل تجازى.

قال ابن عثيمين: "والمراد بـ {الدين} هنا العمل؛ والمراد به دين الإسلام بلا شك؛ فـ (أل) هنا للعهد الذهني؛ يعني الدين المفهوم عندكم أيها المؤمنون؛ وهو دين الإسلام".

فظاهر الآية على أنه لا يكره أحد على الدخول في دين الإسلام، لكن جاء في آيات أخر ظاهرها يدل على إكراه الكفار على الدخول في الإسلام كقوله تعالى (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون) وقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين).

وقد اختلف العلماء في معنى (لا إكراه في الدين)؟

فقيل: أن هذا الدين لكماله، وظهور براهينه، واتضاح آياته، وقبول الفطرة له لا يحتاج إلى الإكراه عليه، لأن الإكراه إنما يقع على ما تنفر عنه القلوب، ويتنافى مع

=

=

الحقيقة والحق.

واختار هذا السعدي.

وقيل: إن المعنى: لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب إنه دخل مكرها، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصح إسلامه فليس بمكره، فمعناه: لا تنسبوهم إلى الإكراه.

وقيل: إن هذه الآية خبر في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحدا على الدخول في الدين.

قال بهذا طائفة كثيرة من العلماء: كالطبري، وابن القيم، والشوكاني، والشنقيطي، وهو ظاهر اختيار ابن كثير.

وعلى هذا القول فكيف الجمع بين هذه الآية وبين الآيات الآمرة بالقتال والجهاد؟

ذهب بعض العلماء: إلى عمومها وأنه لا أحد يكره على اعتناق دين الإسلام، وأما الآيات الأخرى الموجبة للجهاد فلا تتنافى مع هذه الآية، لأنها لم تأمر بإجبار أحد على اعتناق دين الإسلام، وإنما جاء فيها الأمر بالجهاد لإقامة النظام الإسلامي وتقريره وحمايته، ولدفع الأذى والفتنة عن المؤمنين.

ورجح هذا المسلك ابن القيم رحمه الله كما تقدم.

وذهب بعض العلماء: إلى أن الآية (لا إكراه في الدين) في أهل الكتاب خاصة، فهم لا يكرهون على الإسلام إذا بذلوا الجزية لقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) وأما الذين يكرهون فهم أهل الأوثان، فلا يقبل منهم إلا الإسلام، وهم الذين نزل فيهم قوله (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم).

=

=

وهذا احتيار ابن جرير ورجحه الشوكاني والشنقيطي.

والحجة لهذا القول ما رواه زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمدا بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب! فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا (لا إكراه في الدين).

وعن ابن عباس قال: نزلت هذه في الأنصار، كانت تكون المرأة مقلاتا فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده؛ فلما أجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا! فأنزل الله تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي).

قال أبو داود: والمقلات التي لا يعيش لها ولد.

وقيل: إن آية (لا إكراه في الدين) منسوخة بآيات القتال، لكنه قول ضعيف كما تقدم.

قال القرطبي: وروي هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين.

قال الطبري: (وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه في خاص من الناس، وقال: عنى بقوله تعالى ذكره: {لا إكراه في الدين} أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا).

وقال الشوكاني: (والذي ينبغي اعتماده ويتعين الوقوف عنده: أنها في السبب الذي نزلت لأجله محكمة غير منسوخة).

قلت المتقرر لدى العلماء: أنه إذا وقع التعارض بين احتمال النسخ واحتمال التخصيص فالتخصيص أولى.

قال ابن كثير: فأما الحديث الذي رواه الإمام أحمد عن أنس: أن رسول الله ﷺ

=

=

قال لرجل: أسلم، قال: إني أجدني كارها، قال: وإن كنت كارها، فإنه ثلاثي صحيح، ولكن ليس من هذا القبيل فإنه لم يكرهه النبي ﷺ على الإسلام بل دعاه إليه فأخبر أن نفسه ليست قابلة له بل هي كارهة فقال له: أسلم وإن كنت كارها، فإن الله سيرزقك حسن النية والإخلاص.

قوله تعالى: {قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦].

أي: تميز الحق من الباطل، والإيمان من الكفر، والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال البيضاوي: قوله تعالى (قد تبين الرشد من الغي) تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودلت الدلائل على أن الإيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية والكفر غي يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبين له ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلبا للفوز بالسعادة والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء.

قال البغوي: " أي الإيمان من الكفر والحق من الباطل".

قال أبو حيان: " أي: استبان الإيمان من الكفر، وهذا يبين أن الدين هو معتقد الإسلام".

قال أبو حيان: " بنصب الأدلة الواضحة وبعثة الرسول الداعي إلى الإيمان، وهذه الجملة كأنها كالعلة لانتفاء الإكراه في الدين، لأن وضوح الرشد واستبانته تحمل على الدخول في الدين طوعًا من غير إكراه".

قال ابن عثيمين: قد تميّز الهدى من الضلال. وقال: "و {الرشد} معناه حسن المسلك، وحسن التصرف: بأن يتصرف الإنسان تصرفًا يحمد عليه؛ وذلك بأن يسلك الطريق الذي به النجاة؛ ويقابل بـ «الغي» كما هنا؛ والمراد ـ {الرشد} هنا الإسلام؛ وأما {الغي} فهو سوء المسلك: بأن يسلك الإنسان ما لا يحمد عليه لا في الدنيا، ولا في الآخرة؛ والمراد به هنا الكفر".

=

=

قال الراغب:" (الغي) كالجهل، إلا أن الجهل يقال اعتبارًا بالاعتقاد والغي اعتبارًا بالأفعال، ولهذا يقال: الجهل بالعلم، والغي بالرشد، ويقال لمن أصاب رشد، ولمن أخطأ غوى، وعلى هذا قال الشاعر:

ومن يَغْوِ لا يَعْدَمْ على الغَيِّ لائِمَا

أي: من يخب فلا يصب خيرًا لا يعدم على خيبته من يلوم.

قال ابن عطية: " والْغَيِّ مصدر من غوى يغوي إذا ضل في معتقد أو رأي، ولا يقال الذي في الضلال على الإطلاق".

وقال أهل العلم أن تَبَيُّن الرشد من الغي يكون بعدة طرق:

أولًا: بالكتاب؛ فإن الله سبحانه وتعالى فرَّق في هذا الكتاب العظيم بين الحق، والباطل؛ والصلاح، والفساد؛ والرشد، والغي، كما قال تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء} [النحل: ٨٩]؛ فهذا من أقوى طرق البيان.

ثانيًا: بسنة النبي ﷺ؛ فإنها بينت القرآن، ووضحته؛ ففسرت ألفاظه التي تشكل، ولا تعرف إلا بنص؛ وكذلك وضحت مجملاته، ومبهماته؛ وكذلك بينت ما فيه من تكميلات يكون القرآن أشار إليها، وتكملها السنة، كما قال تعالى: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون} [النحل: ٤٤].

الطريق الثالث: هدي النبي ﷺ، وسلوكه في عبادته، ومعاملته، ودعوته؛ فإنه بهذه الطريقة العظيمة تبين للكفار، وغير الكفار حسن الإسلام؛ وتبين الرشد من الغيّ.

الطريق الرابع: سلوك الخلفاء الراشدين؛ وفي مقدمتهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ؛ فإن بطريقتهم بان الإسلام، واتضح؛ وكذلك من كان في عصرهم من الصحابة على سبيل الجملة لا التفصيل؛ فإنه قد تبين بسلوكهم الرشد من الغي.

قال ابن عثيمين: "هذه الطرق الأربع تبين فيها الرشد من الغي؛ فمن دخل في

=

=

الدين في ذلك الوقت فقد دخل من هذا الباب؛ ولم يصب من قال: إن الدين انتشر بالسيف، والرمح".

قرأ الجمهور: (الرشد)، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي (الرشاد) بالألف، وقرأ الحسن والشعبي ومجاهد (الرَّشد) بفتح الراء والشين، وروي عن الحسن (الرّشد) بضم الراء والشين.

قوله تعالى: {فَمَن يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦]، "أي: ومن ينكر الطاغوت، ويتبرأ منه".

قال القاسمي: " فمن اختار الكفر بالشيطان أو الأصنام والإيمان بالله".

قال ابن كثير: " أي: من خلع الأنداد والأوثان وما يدعو إليه الشيطان من عبادة كل ما يعبد من دون الله".

و (الكفر) في اللغة: مأخوذ من الستر؛ ومنه سمي (الكُفُرَّى) لوعاء طلع النخل؛ لأن الإنسان الكافر ستر نعمة الله عليه، وستر ما تقتضيه الفطرة من توحيد الله ﷻ.

قال ابن عثيمين: ولا يكفي الكفر بالطاغوت؛ لأن الكفر تخلٍّ، وعدم؛ ولا بد من إيجاد؛ الإيجاد: قوله تعالى: {ويؤمن بالله} بالجزم عطفًا على {يكفر}؛ والإيمان بالله متضمن أربعة أمور: الإيمان بوجوده؛ والإيمان بربوبيته؛ والإيمان بألوهيته؛ والإيمان بأسمائه، وصفاته إيمانًا يستلزم القبول، والإذعان - القبول للخبر، والإذعان للطلب سواء كان أمرًا، أو نهيًا؛ فصار الإيمان بالله مركبًا من أربعة أمور مستلزمة لأمرين؛ ثم اعلم أن معنى قولنا: الإيمان بوجود الله، وربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته المراد الإيمان بانفراده بهذه الأشياء: بالألوهية؛ والربوبية؛ والأسماء، والصفات؛ وبالوجود الواجب - فهو سبحانه وتعالى منفرد بهذا بأنه واجب الوجود".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {فَمَن يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦]،

=

=

سبعة أقوال:

أحدها: أنه الشيطان، وهو قول عمر بن الخطاب، ومجاهد، والشعبي، والضحاك، وقتادة، والسدي، وعكرمة، واختاره ابن كثير، والقاسمي وآخرون.

والثاني: أنه الساحر، وهو قول أبي العالية، ومحمد ابن سيرين والشعبي.

والثالث: الكاهن، وهو قول جابر، وسعيد بن جبير، والرفيع، وابن جريج.

والرابع: الأصنام والأوثان، وما يدعو إليه الشيطان من عبادة كل ما يعبد من دون الله تعالى. روي ذلك عن مالك.

والخامس: مَرَدَة الإنس والجن.

والسادس: وقيل: أنه كل ذي طغيان طغى على الله، فيعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، أو بطاعة له، سواء كان المعبود إنسانًا أو صنمًا، روي ذلك عن الإمام مالك، وابن القيم، وهذا قول أبي جعفر الطبري.

والسابع: أنها النفس لطغيانها فيما تأمر به من السوء، كما قال تعالى: {إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} [يوسف: ٥٣]، ذكره الماوردي.

والراجح-والله أعلم- أن الطاغوت عبارة عن كل مُعتدٍ وكل معبود من دون الله، وهو اختيار الإمام الطبري وأبي حيان وغيرهم. وبه قال أكثر أهل العلم.

واختلفوا في أصل كلمة {الطَّاغُوتِ} [البقرة: ٢٥٦]، على وجهين:

القول الأول: أنه اسم أعجمي معرّب، ومن ثم اختلف هؤلاء في اشتقاقه على أقوال:

أ- قال الشوكاني: "الطاغوت: فعلوت، من طغى يطغي ويطغو، إذا جاوز الحد".

ب-قال سيبويه: "هو اسم مذكّر" مفرد، أي اسم جنس، يشمل القليل والكثير.

ج- وقال أبو على الفارسي: "إنه مصدر: كرهبوت، وجبروت، يوصف به الواحد، والجمع، وقلبت لامه إلى موضع العين، وعينه إلى موضع اللام"، كجبذ،

=

=

وجذب، ثم تقلب الواو ألفًا؛ لتحركها، وتحرك ما قبلها، فقيل: طاغوت. واختار هذا القول النحاس.

وقيل: "أصل الطاغوت في اللغة: مأخوذ من الطغيان، يؤدي معناه من غير اشتقاق، كما قيل: لآلٍ، من اللؤلؤ".

ثم اختلف في لفظ الطاغوت أمفرد هو أم جمع على قولين:

الأول: أنه جمع، قاله المبرد ورده عليه جماعة كالفارسي وابن عطية وآخرون.

الثاني: أنه مفرد، واختلفوا على قولين:

أ-أنه مصدر على وزن فَعَلُوت، أي: طَغَيُوت، فوقع فيه قلب مكاني بين عينه ولامه فصار على وزن فَلَعُوت، أي: طَيَغُوت، ثم قلبت لامه (الياء) ألفا فصار طاغوت. وهو مصدر يوصف به الواحد والجمع، نظير قولهم: رجل عدل وقوم عدل، إذ في الكلام دليل على الواحد أو الجماعة، وهو قولهم: رجل أو قوم، وقد وجد هنا ما يرجح كون المراد به الجماعة وهو قوله: {يُخْرِجُونَهُمْ} [البقرة: ٢٥٧]، وذلك ما جعله الزجاج شرطًا للجواز، وذلك ظاهر قول الكسائي وأبي حاتم والطبري وأبي علي الفارسي والواحدي والزبيدي وآخرين.

ب-أنه اسم جنس مفرد لطائفة جاوزت الحد في الطغيان، وقد اختار هذا القول أبو حيان، وحُمِل عليه قول سيبويه بأن: الطاغوت اسم مفرد.

القول الثاني: أنه اسم عربي مشتق من الطاغية، قاله ابن بحر.

وقوله تعالى: {وَيُؤْمِن بِاللهِ}.

أي: وحد الله فعبده وحده، وشهد أن لا إله إلا الله.

وفي هذا أن التوحيد لابد فيه من الكفر بالطاغوت وهذا معنى: لا إله إلا الله.

كما قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون. إلا الذي فطرني فإنه سيهدين).

=

=

ففي هذه الآية معنى: لا إله إلا الله (إنني براء مما تعبدون. إلا الذي فطرني) لأن كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) تنطوي على نفي وإثبات، فعبر عن المنفي فيها بقوله (إنني براء مما تعبدون) وعبر عن المثبت فيها بقوله (إلا الذي فطرني) ففيه تفسير التوحيد بإثبات العبادة لله وحده ونفيها عما سواه.

وقال تعالى (اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) هذه الآية هي معنى (لا إله إلا الله) لأن التوحيد نفي وإثبات، النفي في قوله (واجتنبوا الطاغوت) والإثبات في قوله (اعبدوا الله)، ففيه إثبات العبادة لله وحده وبنفي عبادة ما سواه.

وقال ﷺ (من قال: لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه على الله ﷻ.

فلم يكتف باللفظ المجرد عن المعنى في قول: لا إله إلا الله، بل لابد من قولها مع اعتقاد معناها والعمل بمقتضاها وفي ضمن ذلك: الكفر بما سوى الله من المعبودات، وهذه هي حقيقة التوحيد.

هذا الحديث من أعظم ما يبين لا إله إلا الله، وأنه الكفر بكل ما يعبد من دون الله.

أن مجرد التلفظ بلا إله إلا الله مع عدم الكفر بما يعبد من دون الله لا يحرم الدم والمال ولو عرف معناها وعمل بها ما لم يضف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله.

أن البراءة من الكفر تكون بثلاثة أشياء: بالقلب، واللسان، والجوارح.

براءة القلب: وهو كراهة الكفر وأهله، وبغضهم وتمني زوالهم واعتقاد بطلان الكفر وتركه.

وحكمه: فرض لازم، ولا يسقط بحال من الأحوال، لأنه لا يتصور فيه الإكراه، لأن عمل القلب خفي.

براءة اللسان: وهو التصريح باللسان على أن عبادة غير الله باطلة.

=

=

وحكمه: واجب.

لقوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون).

ولقوله تعالى (قل يا أيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون ...).

ولقوله تعالى عن إبراهيم (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا).

براءة الجوارح: وتكون بالجهاد وإزالة الكفر والكافرين وقتالهم، وهي مرتبطة بالقدرة والمصلحة.

ويسقط مع الإكراه وعدم الاستطاعة، لقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها).

أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن سعيد بن جبير، يعني قوله: {ويؤمن بالله} يعني: يصدقون بتوحيد الله".

قال ابن كثير: " ووحد الله فعبده وحده وشهد أن لا إله إلا هو".

قال ابن عطية: وقدّم ذكر الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله ليظهر الاهتمام بوجوب الكفر بالطاغوت".

قوله تعالى: {فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة: ٢٥٦]، أي" فقد استمسك من الدين بأقوى سبب".

أي: فقد ثبت في أمره واستقام على الطريقة المثلى والصراط المستقيم.

وقيل: فقد استمسك من الدين بأقوى سبب، وشبه ذلك بالعروة القوية التي لا تنفصم، فهي في نفسها محكمة مبرمة قوية، وربطها قوي شديد.

وقيل: يعني الإيمان، وقيل: الإسلام، وقيل: لا إله إلا الله.

قال أبو حيان: قال ابن عطية وقدم ذكر الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله ليظهر الاهتمام بوجوب الكفر بالطاغوت.

=

=

قال الطبري: " فقد تمسك بأوثق ما يتمسك به من طلب الخلاص لنفسه من عذاب الله وعقابه".

قال ابن كثير: "فقد ثبت في أمره واستقام على الطريقة المثلى والصراط المستقيم".

قال القاسمي" أي: فقد تمسك من الدين بأقوى سبب. وشبه ذلك بالعروة القوية التي لا تنفصم. هي في نفسها محكمة مبرمة قوية. وربطها قويّ شديد".

قال البغوي: " أي تمسك واعتصم بالعقد الوثيق المحكم في الدين".

قال ابن حجر: " قوله: {الوُثْقَى} تأنيث الأوثق، مأخوذ من الوَثاق بالفتح، وهو حبل أو قيد يُشدُّ به الأسير والدابة".

قال الطبري: " و {العروة}، في هذا المكان، مثل للإيمان الذي اعتصم به المؤمن، فشبهه في تعلقه به وتمسكه به، بالمتمسك بعروة الشيء الذي له عروة يتمسك بها، إذ كان كل ذي عروة فإنما يتعلق من أراده بعروته".

قال ابن عثيمين: " {بالعروة الوثقى} أي المقبض القوي الذي ينجو به؛ والمراد به هنا الكفر بالطاغوت، والإيمان بالله؛ لأن به النجاة من النار".

وقوله تعالى: {بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة: ٢٥٦]، ذكر أهل العلم فيه سبعة أوجه:

أحدها: الإيمان بالله، وهو قول مجاهد.

والثاني: سنة الرسول.

والثالث: التوفيق.

والرابع: القرآن، قاله السدي وأنس بن مالك.

والخامس: هو الحب في الله والبغض في الله. قاله سالم بن أبي الجعد.

والسادس: هو قول: لا إله إلا الله. قاله سعيد بن جبير والضحاك وابن عباس ومجاهد.

=

=

والسابع: هو الإسلام، قاله السدي.

قال الراغب-بعد أن ذكر بعض الأقوال الالسابقة-: "فنظرات منهم إلى مبتدى الدين ومنتهاه، وكله صحيح".

وقال ابن عطية: " وهذه عبارات ترجع إلى معنى واحد".

قال ابن كثير: " وكل هذه الأقوال صحيحة ولا تنافي بينها".

وقوله تعالى: {لا انفِصَامَ لَهَا} [البقرة: ٢٥٦].

أي: لا انقطاع لها ولا زوال.

عن قيس بن عباد قال (كنت بالمدينة في ناس فيهم بعض أصحاب النبي ﷺ فجاء رجل في وجهه أثر من خشوع فقال بعض القوم هذا رجل من أهل الجنة هذا رجل من أهل الجنة. فصلى ركعتين يتجوز فيهما ثم خرج فاتبعته فدخل منزله ودخلت فتحدثنا فلما استأنس قلت له إنك لما دخلت قبل قال رجل كذا وكذا قال سبحان الله ما ينبغي لأحد أن يقول ما لا يعلم وسأحدثك لم ذاك رأيت رؤيا على عهد رسول الله ﷺ فقصصتها عليه رأيتني في روضة - ذكر سعتها وعشبها وخضرتها - ووسط الروضة عمود من حديد أسفله في الأرض وأعلاه في السماء في أعلاه عروة. فقيل لي ارقه. فقلت له لا أستطيع. فجاءني منصف - قال ابن عون والمنصف الخادم - فقال بثيابي من خلفي - وصف أنه رفعه من خلفه بيده - فرقيت حتى كنت في أعلى العمود فأخذت بالعروة فقيل لي استمسك. فلقد استيقظت وإنها لفي يدي فقصصتها على النبي ﷺ فقال «تلك الروضة الإسلام وذلك العمود عمود الإسلام وتلك العروة عروة الوثقى وأنت على الإسلام حتى تموت) قال والرجل عبد الله بن سلام، متفق عليه.

قال البغوي: "لا انقطاع لها"، وكذا قاله السدي ومعاذ بن جبل.

قال ابن عثيمين: " أي لا انقطاع، ولا انفكاك لها؛ لأنها محكمة قوية".

=

=

قال ابن كثير: " وشبه ذلك بالعروة الوثقى التي لا تنفصم فهي في نفسها محكمة مبرمة قوية وربطها قوي شديد".

وسئل معاذ بن جبل عن قول الله: " {قد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها قال: لا انفصام لها يعني: لا انقطاع لها- مرتين- دون دخول الجنة".

قال ابن أبي حاتم: "وروي عن السدي نحو ذلك".

وروي عن مجاهد في قوله: " {لا انفصام لها}، قال: لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

وأصل الفصم: القطع، وقيل: الفصم بالفاء: القطع إبانة، وبالقاف: القطع بإبانة. ومنه قول أعشى بني ثعلبة:

ومبسمها عن شتيت النبات　　　غير أكس ولا منفصم

قال ابن عطية: " والانفصام: الانكسار من غير بينونة، وإذا نفي ذلك فلا بينونة بوجه، والفصم كسر ببينونة، وقد يجيء الفصم بالفاء في معنى البينونة، ومن ذلك قول ذي الرمة:

كأنه دملج من فضة نبه　　　في ملعب من عذارى الحي مفصوم"

قوله تعالى: {وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٥٦]، " أي سميع لأقوال عباده عليم بأفعالهم".

(والله سميع) لأقوال العباد، يسمع جميع الأصوات ويسمع السر والنجوى.

وسمع الله ينقسم إلى قسمين:

أولا: سمع إدراك: أي أن الله يسمع كل صوت خفي أو ظاهر.

قال تعالى: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي ...).

هذا السمع قد يراد به الإحاطة، كالآية السابقة.

وقد يراد به التهديد، كقوله تعالى: (قد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن

=

=

أغنياء).

وقد يراد به التأييد، ومنه قوله تعالى لموسى: (قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى) أي أسمعك وأؤيدك.

ثانيا: سمع إجابة: أي أن الله يستجيب لمن دعاه.

ومنه قول إبراهيم (إن ربي لسميع الدعاء) أي مجيب الدعاء.

ومنه قول المصلي (سمع الله لمن حمده) يعني استجاب لمن حمده.

قال القاسمي: "اعتراض تذييليّ حامل على الإيمان، رادع عن الكفر والنفاق، بما فيه من الوعد والوعيد".

قال البغوي: " {وَاللهُ سَمِيعٌ} قيل: لدعائك إياهم إلى الإسلام، {عَلِيم} بحرصك على إيمانهم".

قال ابن عطية: " ولما كان الكفر بالطاغوت والإيمان بالله مما ينطق به اللسان ويعتقده القلب حسن في الصفات سَمِيعٌ من أجل النطق وعَلِيمٌ من أجل المعتقد".

قال السعدي: " فيجازي كلا منهما بحسب ما علمه منهم من الخير والشر، وهذا هو الغاية لمن استمسك بالعروة الوثقى ولمن لم يستمسك بها".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أنه لا يكره أحد على الدين لوضوح الرشد من الغي؛ لقوله تعالى: {لا إكراه في الدين}؛ هذا على القول بأنها خبرية؛ أما على القول بأنها إنشائية فإنه يستفاد منها أنه لا يجوز أن يكره أحد على الدين؛ وبينت السنة كيف نعامل الكفار؛ وذلك بأن ندعوهم إلى الإسلام؛ فإن أبوا فإلى بذل الجزية؛ فإن أبوا قاتلناهم.

ومنها: أنه لا يتم الإخلاص لله إلا بنفي جميع الشرك؛ لقوله تعالى: {فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله}؛ فمن آمن بالله، ولم يكفر بالطاغوت فليس بمؤمن.

ومنها: أن الأعمال تتفاضل؛ يؤخذ ذلك من اسم التفضيل: {الوثقى}؛ لأن

=

=

التفضيل يقتضي مفضلًا، ومفضلًا عليه؛ ولا شك أن الأعمال تتفاضل بنص القرآن، والسنة؛ قال تعالى: {ليبلوكم أيكم أحسن عملًا}؛ [الملك: ٢] و {أحسن} اسم تفضيل؛ وهذا دليل على أن الأعمال تتفاضل بالحُسن؛ وسئل النبي ﷺ: «أي العمل أحب إلى الله قال: الصلاة على وقتها» وقال سبحانه وتعالى في الحديث القدسي: «ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه»؛ ويلزم من تفاضل الأعمال تفاضل العامل: كلما كان العمل أفضل كان العامل أفضل، وتفاضل الأعمال يكون بعدة أمور: بحسب العامل؛ بحسب العمل جنسه، أو نوعه؛ بحسب الزمان؛ بحسب المكان؛ بحسب الكيفية، والمتابعة؛ بحسب الإخلاص لله؛ بحسب الحال.

مثاله بحسب العامل: قول النبي ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما أدرك مد أحدهم، ولا نصيفه».

ومثاله بحسب العمل: جنسه، ونوعه؛ فالصلاة مثلًا أفضل من الزكاة؛ والزكاة أفضل من الصيام؛ هذا باعتبار الجنس؛ ومثاله باعتبار النوع: الفريضة من كل جنس أفضل من النافلة؛ فصلاة الفجر مثلًا أفضل من راتبة الفجر.

ومثاله بحسب الزمان: قوله ﷺ: «ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر»، وقوله ﷺ: «من صام يومًا في سبيل الله باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفًا».

ومثاله بحسب المكان قوله ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام».

ومثاله بحسب الكيفية؛ بمعنى أن كيفية العبادة تكون أفضل من كيفية أخرى، كالخشوع في الصلاة قال تعالى: {قد أفلح المؤمنون * الذين هم في صلاتهم خاشعون} [المؤمنون: ١، ٢].

=

اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧).

{الله وَلِيّ} نَاصِر {الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجهُمْ مِنْ الظُّلُمَات} الْكُفْر {إِلَى النُّور} الْإِيمَان {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمْ الطَّاغُوت يُخْرِجُونَهُمْ مِنْ النُّور إِلَى الظُّلُمَات} ذَكَرَ الْإِخْرَاج أَمَّا فِي مُقَابَلَة قَوْله يُخْرِجهُمْ مِنْ الظُّلُمَات أَوْ فِي كُلّ مَنْ آمَنَ بِالنَّبِيِّ قَبْل بَعْثَته مِنْ الْيَهُود ثُمَّ كَفَرَ بِهِ {أولئك أصحاب النار هم فيها

=

مثاله بحسب المتابعة: قال تعالى: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله} [آل عمران: ٣١]؛ فكلما كان الإنسان للرسول أتبع كان عمله أفضل؛ لأن القاعدة أن الحكم المعلَّق بوصف يقوى بحسب ذلك الوصف.

ومثاله بحسب الإخلاص أنه كلما كان العامل أشد إخلاصًا لله كان أكمل ممن خالط عمله شيء من الشرك؛ ومثاله بحسب الحال: العبادة بين أهل الغفلة، والإعراض أفضل من العبادة بين أهل الطاعة، والإقبال؛ ولهذا كان العامل في أيام الصبر له أجر خمسين من الصحابة لكثرة الإعراض عن الله ﷻ، وعن دينه؛ فلا يجد أحدًا يساعده، ويعينه؛ بل ربما لا يجد إلا من يتهكم به، ويسخر به؛ ومن تفاضلها باعتبار الحال أن العفة من الشاب أفضل من العفة من الشيخ؛ لأن شهوة الشاب أقوى من شهوة الشيخ؛ فالداعي إلى عدم العفة في حقه أقوى من الداعي بالنسبة للشيخ؛ ولهذا كانت عقوبة الشيخ الزاني أشد من عقوبة الشاب؛ لقوله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم أشيمط زان وعائل مستكبر ورجل جعل الله بضاعة لا يشتري إلا بيمينه ولا يبيع إلا بيمينه».

خالدون[١].

---

(١) قال ابن عطية بعد أن ذكر سبب نزول الآية: " فكأن هذا القول أحرز نورا في المعتقد خرج منه إلى ظلمات. ولفظ الآية مستغن عن هذا التخصيص. بل هو مترتب في كل أمة كافرة آمن بعضها كالعرب، ومترتب في الناس جميعا. وذلك أن من آمن منهم فالله وليه أخرجه من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان. ومن كفر بعد وجود الداعي النبي المرسل فشيطانه ومغويه كأنه أخرجه من الإيمان، إذ هو معد وأهل للدخول فيه. وهذا كما تقول لمن منعك الدخول في أمر ما: أخرجتني يا فلان من هذا الأمر وإن كنت لم تدخل فيه البتة".

قوله تعالى {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥٧].

أي: حافظ المؤمنين ومتولي أمورهم وناصرهم، والمراد بالولاية هنا الولاية الخاصة.

لأن الولاية تنقسم إلى قسمين:

الأولى: ولاية عامة: مقتضاها أن يرزقهم ويعطيهم وأيضا القهر والسلطان والملك، وهذه للمؤمنين والكفار.

ودليلها قوله تعالى (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق).

وقوله تعالى (وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون).

الثانية: ولاية خاصة، وهذه خاصة بالمؤمنين مقتضاها النصر والتأييد والتسديد والتوفيق والإخراج من الظلمات إلى النور.

كما قال تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور).

وقال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم).

وقال تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون).

فالله ولي المؤمنين: لأنه يواليهم بالنصر والثواب الجزيل، كما قال ﷺ في =

=

الحديث القدسي (من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب) رواه البخاري.
والمؤمنون أولياء الله كقوله تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) لأنهم يوالونه بالطاعة.
قال ابن القيم: فالولاية عبارة عن موافقة الولي الحميد في محابه ومساخطه، وليست بكثرة صوم ولا صلاة.
قال الطبري: " نصيرهم وظهيرهم، يتولاهم بعونه وتوفيقه".
قال القاسمي: أي حافظهم وناصرهم".
قال ابن عثيمين: "أي: متوليهم؛ والمراد بذلك الولاية الخاصة".
قال الشوكاني: "الولي (فعيل) بمعنى (فاعل) وهو الناصر".
قال ابن عطية: " الـ (وَلِيُّ) فعيل من ولي الشيء إذا جاوره ولزمه، فإذا لازم أحد أحدا بنصره ووده واهتباله فهو وليه".
قال الراغب: " الولي: كون الشيء بجنب الآخر، ويعتبر ذلك تارة بالمكان، فيقال له الولاية وتارة بالنصر فيقال له الولاء والموالاة، لكن الولاء على ضربين باعتبار نسبة الأعلى إلى الأسفل، وضرب باعتبار نسبة الأسفل إلى الأعلى، ولهذا يقال للخادم والمخدوم مولى، وولي، لأن كل واحد منهما يوالي الآخر الخادم بالطاعة والنصيحة، والمخدوم بالإشفاق، والكناية، وقال: أهل اللغة: المولى المالك، والمملوك والمعتق والمعتق والناصر والمنصور وابن العم والحليف والجار والقيم، وأخذوا في كل ذلك المتطابقين، لكون كل واحد مهما مواليًا للآخر بوجه".
وقوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥٧]، "أى: أرادوا أن يؤمنوا".
قال الشوكاني: " الذين ارادوا الإيمان لأن من قد وقع منه الإيمان قد خرج من الظلمات إلى النور إلا أن يراد بالإخراج إخراجهم من الشبه التي تعرض للمؤمنين
=

=

فلا يحتاج إلا تقدير الارادة".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى {اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥٧]، وجوها:

الأول: يتولاهم بالنصرة.

والثاني: مرشدهم وولي هدايتهم. قاله الحسن.

الثالث: وقيل: محبهم.

الرابع: وقيل: متولي أمورهم لا يكلهم إلى غيره.

قال ابن كثير: " يخبر تعالى أنه يهدي من اتبع رضوانه سُبُل السلام فيخرج عباده المؤمنين من ظلمات الكفر والشك والريب إلى نور الحق الواضح الجلي المبين السهل المنير"

قوله تعالى: {يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [البقرة: ٢٥٧]، أي: " يخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان".

قال الرازي: "أجمع المفسرون على أن المراد هاهنا من الظلمات والنور: الكفر والإيمان".

قال الطبري: "وإنما جعل {الظلمات} للكفر مثلا لأن الظلمات حاجبة للأبصار عن إدراك الأشياء وإثباتها، وكذلك الكفر حاجب أبصار القلوب عن إدراك حقائق الإيمان والعلم بصحته وصحة أسبابه. فأخبر تعالى ذكره عباده أنه ولي المؤمنين، ومبصرهم حقيقة الإيمان وسبله وشرائعه وحججه، وهاديهم، فموفقهم لأدلته المزيلة عنهم الشكوك، بكشفه عنهم دواعي الكفر، وظلم سواتر [عن] أبصار القلوب".

قوله تعالى: {يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [البقرة: ٢٥٧]، فيه وجهان:

أحدهما: من ظلمات الضلالة إلى نور الهدى، قاله قتادة، وبمعناه قال: الضحاك، والربيع.

=

والثاني: يخرجهم من ظلمات العذاب في النار، إلى نور الثواب في الجنة.
قال الشنقيطي: هذه ثمرة ولايته تعالى للمؤمنين، وهي إخراجه لهم من الظلمات إلى النور بقوله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور).
وبين في موضع آخر أن من ثمرة ولايته إذهاب الخوف والحزن عن أوليائه، وبين أن ولايتهم له تعالى بإيمانهم وتقواهم وذلك في قوله تعالى (ألا إن أوليآء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون).
وصرح في موضع آخر أنه تعالى ولي نبيه ﷺ وأنه أيضا يتولى الصالحين وهو قوله تعالى (إن وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين).
قال ابن عثيمين: " وجمع {الظلمات} باعتبار أنواعها؛ لأنها إما ظلمة جهل؛ وإما ظلمة كفر؛ وإما ظلمة فسق؛ أما ظلمة الجهل فظاهرة: فإن الجاهل بمنزلة الأعمى حيران لا يدري أين يذهب كما قال تعالى: {أَوَمن كان ميتًا فأحييناه وجعلنا له نورًا يمشي به في الناس} [الأنعام: ١٢٢] وهذا صاحب العلم؛ {كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها} [الأنعام: ١٢٢]: وهذا صاحب الجهل؛ وأما ظلمة الكفر فلأن الإيمان نور يهتدي به الإنسان، ويستنير به قلبه، ووجهه؛ فيكون ضده – وهو الكفر – على العكس من ذلك؛ أما ظلمة الفسق فهي ظلمة جزئية تكبر، وتصغر بحسب ما معه من المعاصي؛ ودليل ذلك أن النبي ﷺ أخبر أن العبد إذا أذنب ذنبًا نكت في قلبه نكتة سوداء – والسواد ظلمة، وتزول هذه النكتة بالتوبة، وتزيد بالإصرار على الذنب؛ فالظلمات ثلاث: ظلمة الجهل، والكفر، والمعاصي؛ يقابلها نور العلم، ونور الإيمان، ونور الاستقامة".
وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ} [البقرة: ٢٥٧]، " أي وأما الكافرون فأولياؤهم الشياطين".
اخرج ابن ابي حاتم "عن مقاتل، قوله: {والذين كفروا}، يعني: أهل الكتاب".

=

قال ابن عثيمين: " أي كفروا بكل ما يجب الإيمان به سواءً كان كفرهم بالله، أو برسوله، أو بملائكته، أو باليوم الآخر، أو بالقدر، أو غيرها مما يجب الإيمان به".

قال ابن كثير: " وأن الكافرين إنما وليهم الشياطين تزين لهم ما هم فيه من الجهالات والضلالات".

قال الزمخشري: " والذين كفروا أولياؤهم الشياطين".

قال القاسمي: " أي: الشياطين وسائر المضلين عن طريق الحق".

قال الراغب: " والنور: عبارة عن العلم والإيمان والظلمة عن ضدهما، ووجه ذلك أنه لما كان للإنسان نظرات بنظر وتبصر، ويرى بهما البصر الحاس في الرأس والبصيرة في القلب، فكما أن البصر لا يستغنى في إدراك ما يدركه من المعقولات عن نور يمده وهو نور التوفيق والإيمان، ويقال لفقد البصرين عمى، ولفقد النورين ظلمة، وأعظمهما ضررًا فقد البصيرة ونور العقل، ولهذا قال تعالى: {فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} فلم يعد فقد البصر عمى، بالإضافة إلى فقد البصيرة، وقوله: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} وقوله: {وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ} وقوله: {مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} يعني بذلك كلا النورين والظلمتين".

قال ابن عطية: " في هذه الآية تقتضي أنه اسم جنس، ولذلك قال أَوْلِيَاؤُهُمُ بالجمع، إذ هي أنواع".

وفي قراءة الحسن بن أبي الحسن، {أولياؤهم الطواغيت}، يعني الشياطين.

قال ابن عثيمين: " إذا تأملت هذه الجملة {والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت}، والتي قبلها تجد فرقًا بين التعبيرين في الترتيب: ففي الجملة الأولى قال تعالى: {الله ولي الذين آمنوا} لأمور ثلاثة:

أحدها: أن هذا الاسم الكريم إذا ورد على القلب أولًا استبشر به.

=

=

ثانيًا: التبرك بتقديم ذكر اسم الله ﷻ.

ثالثًا: إظهار المنة على هؤلاء بأن الله هو الذي امتن عليهم أولًا، فأخرجهم من الظلمات إلى النور.

أما الجملة الثانية: {والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت}؛ ولو كانت الجملة على سياق الأولى لقال: «والطاغوت أولياء الذين كفروا»؛ ومن الحكمة في ذلك:

أولًا: ألّا يكون الطاغوت في مقابلة اسم الله.

ثانيًا: أن الطاغوت أهون، وأحقر من أن يُبدأ به، ويُقدّم.

ثالثًا: أن البداءة بقوله تعالى: {الذين كفروا} أسرع إلى ذمهم مما لو تأخر ذكره".

وقوله تعالى: {يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ} [البقرة: ٢٥٧]، أي: " يخرجونهم من نور البينات التي تظهر لهم إلى ظلمات الشك والشبهة".

قال مقاتل: " يعني: أهل الكتاب، كانوا آمنوا بمحمد ﷺ وعرفوا أنه رسول الله ﷺ ويجدونه في كتبهم، وكانوا هـ مؤمنين، قبل أن يبعث، فلما بعثه الله كفروا وجحدوا وأنكروا، فذلك خروجهم من النور، يعني من إيمانهم بمحمد ﷺ قبل ذلك، ويعني بالظلمات: كفرهم بمحمد ﷺ".

قال ابن أبي حاتم: "وروي عن الربيع بن أنس وقتادة وأبي مالك، نحو ذلك".

قال ابن كثير: " ويخرجونهم ويحيدون بهم عن طريق الحق إلى الكفر والإفك".

قال القاسمي: يخرجونهم" بالوساوس وغيرها من طرق الإضلال والإغواء من الإيمان الفطريّ الذي جبل عليه الناس كافة، أو من نور البينات التي يشاهدونها من جهة النبيّ ﷺ إِلَى ظلمات الكفر والغي".

قال الشوكاني: " والمراد بالنور في قوله: {يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ} [٢٥٧]، ما جاء به انبياء الله من الدعوة إلى الدين فإن ذلك نور للكفار أخرجهم أولياؤهم عنه إلى ظلمة الكفر أي قررهم أولياؤهم على ما هم عليه من الكفر

=

=

بسبب صرفهم عن إجابة الداعي إلى الله من الأنبياء، وقيل المراد بالذين كفروا هنا الذين ثبت في علمه تعالى كفرهم يخرجهم أولياؤهم من الشياطين ورؤوس الضلال من النور الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها إلى ظلمات الكفر التي وقعوا فيها بسبب ذلك الإخراج".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ} [البقرة: ٢٥٧]، وجهين:

أحدهما: يخرجونهم من نور الهدى إلى ظلمات الضلالة.

قال الواقدي: "كل ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والإيمان غير التي في سورة الأنعام، "وجعل الظلمات والنور" فالمراد منه الليل والنهار، سمي الكفر ظلمة لالتباس طريقه وسمي الإسلام نورا لوضوح طريقه".

والثاني: يخرجونهم من نور الثواب إلى ظلمة العذاب في النار.

فإن قيل: فكيف يخرجونهم من النور، وهم لم يدخلوا فيه؟ فعن ذلك ثلاثة اجوبة:

أحدهما: أنها نزلت في قوم مُرْتَدِّين، قاله مجاهد.

أي: " يراد بهذا من كانوا على الإيمان أولًا، ثم أُخرجوا كما هو ظاهر اللفظ".

والثاني: أنها نزلت فيمن لم يزل كافرًا، وإنما قال ذلك لأنهم لو لم يفعلوا ذلك بهم لدخلوا فيه، فصاروا بما فعلوه بمنزلة من قد أخرجهم منه.

والثالث: أنهم كانوا على الفطرة عند أخذ الميثاق عليهم، فلما حَمَلُوهم على الكفر أخرجوهم من نور فطرتهم، "فإن كل مولود يولد على الفطرة؛ فكانوا على الفطرة السليمة، والإيمان، ثم أخرجوهم، كقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»".

قال القاسمي: " وإفراد {النور} لوحدة الحق، كما أن جمع {الظلمات} لتعدد فنون الضلال". وقال ابن كثير: " ولهذا وحد تعالى لفظ {النور} وجمع

=

{الظلمات}؛ لأن الحق واحد والكفر أجناس كثيرة وكلها باطلة كما قال: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [الأنعام: ١٥٣] وقال تعالى: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور} [الأنعام: ١] وقال تعالى: {عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ} [النحل: ٤٨] إلى غير ذلك من الآيات التي في لفظها إشعار بتفرد الحق، وانتشار الباطل وتفرده وتشعبه".

قال الشنقيطي: قال بعض العلماء: الطاغوت الشيطان ويدل لهذا:

قوله تعالى (إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه) أي يخوفكم من أوليائه.

وقوله تعالى (الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا).

وقوله (أفتتخذونه وذريته أوليآء من دوني وهم لكم عدو) الآية.

وقوله (إنهم اتخذوا الشياطين أوليآء) الآية.

والتحقيق أن كل ما عبد من دون الله فهو طاغوت والحظ الأكبر من ذلك للشيطان كما قال تعالى (ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان) الآية.

وقال (إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا).

وقال عن خليله إبراهيم (يا أبت لا تعبد الشيطان) الآية.

وقال (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليآئهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) إلى غير ذلك من الآيات.

(يخرجونهم من النور إلى الظلمات) أي: يخرجونهم من نور الإيمان إلى ظلمات الشك والضلالة.

قال الخازن: إنما سمي الكفر ظلمة لالتباس طريقه، ولأن الظلمة تحجب الأبصار عن إدراك الحقائق فكذلك الكفر يحجب القلوب عن إدراك حقائق الإيمان وسمي الإسلام نورا لوضوح طريقه وبيان أدلته.

=

=

فإن قيل: فكيف يخرجونهم من النور، وهم لم يدخلوا فيه؟

قيل: إن الآية مخصوصة بأهل الكتاب الذين كانوا مقرين بنبوة موسى وكذلك المقرين بنبوة عيسى، وكانوا متبعين لملتهم، فهؤلاء كانوا على نور، فلما جاءهم محمد ﷺ كفروا به فدخلوا في ظلمات الكفر بعد أن خرجوا من نور الإيمان.

وقيل: إن المراد بإخراجهم من الظلمات إلى النور الحيلولة بينهم وبين الإيمان حتى يضلونهم عن طريق الإيمان، فيكون التضليل إخراج من النور إلى الظلمات.

وقيل: إنه لما ظهرت معجزات رسول الله ﷺ كان المخالف له خارجا من نور قد علمه، والموافق له خارجا من ظلمات الجهل إلى نور العلم.

قال الشنقيطي: المراد بالظلمات الضلالة، وبالنور الهدى، وهذه الآية يفهم منها أن طرق الضلال متعددة لجمعه الظلمات وأن طريق الحق واحدة لإفراده النور، وهذا المعنى المشار إليه هنا بينه تعالى في مواضع أخر كقوله (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله).

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية ما نصه: ولهذا وحد تعالى لفظ النور وجمع الظلمات، لأن الحق واحد والكفر أجناس كثيرة وكلها باطلة كما قال (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون) وقال تعالى (وجعل الظلمات والنور).

وقال ابن القيم: والمقصود أن طريق الحق واحد إذ مرده إلى الله الملك الحق وطرق الباطل متشعبة متعددة فإنها لا ترجع إلى شيء موجود ولا غاية لها يوصل إليها بل هي بمنزلة بنيات الطريق وطريق الحق بمنزلة الطريق الموصل إلى المقصود فهي وإن تنوعت فأصلها طريق واحد، ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق الباطل والنور بمنزلة طريق الحق فقد أفرد النور وجمعت الظلمات وعلى هذا جاء قوله (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا

=

=

أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات).
فوحد ولي الذين آمنوا وهو الله الواحد الأحد، وجمع الذين كفروا لتعددهم وكثرتهم وجمع الظلمات وهي طرق الضلال والغي لكثرتها واختلافها ووحد النور وهو دينه الحق وطريقه المستقيم الذي لا طريق إليه سواه.
قوله تعالى: {أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٢٥٧]، أي: هؤلاء الذين كفروا" ماكثون في نار جهنم لا يخرجون منها أبدًا، فهم الملازمون لها ملازمة الصاحب لصاحبه، والغريم لغريمه، لأن الأصل في الصحبة طول الملازمة".
قال ابن عثيمين: قوله {أُولَئِكَ}، أي: المشار إليه الذين كفروا، ودعاتهم، هم أهل النار الملازمون لها.
قال ابن عطية: " وحكم عليهم بالخلود في النار لكفرهم".
وهذا الأسلوب يطلق على الذين يخلدون فيها، فالمؤمن العاصي - وإن كان يستحق العذاب بالنار - فإنه لا يسمى من أصحاب النار، لأن الأصل في الصحبة طول الملازمة.
(هم فيها خالدون) لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم العذاب ولا هم ينصرون.
وقد ذكر الله تأبيده في ثلاث آيات من القرآن الكريم.
في سورة النساء: قال تعالى (إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا).
وفي سورة الأحزاب: قال تعالى (خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا).
وفي سورة الجن: قال تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا).
قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: إثبات الولاية لله ﷻ؛ أي أنه سبحانه وتعالى

=

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨).

=

يتولى عباده؛ وولايته نوعان؛ الأول: الولاية العامة؛ بمعنى أن يتولى شؤون عباده؛ وهذه لا تختص بالمؤمنين، كما قال تعالى: {وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون} [يونس: ٣٠] يعني الكافرين؛ والنوع الثاني: ولاية خاصة بالمؤمنين، كقوله تعالى: {ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم} [محمد: ١١]، وكما في قوله تعالى: {الله ولي الذين آمنوا}؛ ومقتضى النوع الأول أن لله تعالى كمال السلطان، والتدبير في جميع خلقه؛ ومقتضى النوع الثاني: الرأفة، والرحمة، والتوفيق.

ومنها: أن الكفر مقابل الإيمان؛ لقوله تعالى: {ولي الذين آمنوا والذين كفروا ...} إلخ؛ ولكن هل معنى ذلك أنه لا يجتمع معه؟ الجواب أنه قد يجتمع معه على القول الراجح الذي هو مذهب أهل السنة، والجماعة؛ لقول النبي ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»؛ وهذا الكفر لا يرفع الإيمان لقول الله تعالى: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ...} [الحجرات: ٩] إلى قوله تعالى: {إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم} [الحجرات: ١٠]؛ فأثبت الأخوة الإيمانية مع الاقتتال الذي قال عنه النبي ﷺ: إنه كفر؛ وانظر إلى الإنسان يكون فيه كذب – وهو من خصال المنافقين؛ ويكون فيه حسد – وهو من خصال اليهود؛ ويكون فيه صدق – وهو من خصال المؤمنين؛ ويكون فيه إيثار – وهو من صفات المؤمنين أيضًا؛ لكن الكفر المطلق – وهو الذي يخرج من الإسلام – لا يمكن أن يجامع الإيمان.

{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ} جَادَلَ {إبراهيم في ربه} ل {أَنْ آتَاهُ الله الْمُلْك} أَيْ حَمَلَهُ بَطَره بنعمة الله على ذلك وهو النمروذ {إِذْ} بَدَل مِنْ حَاجَّ {قَالَ إِبْرَاهِيم} لَمَّا قَالَ لَهُ مَنْ رَبّك الَّذِي تَدْعُونَا إلَيْهِ {رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيت} أَيْ يَخْلُق الْحَيَاة وَالْمَوْت فِي الْأَجْسَاد {قَالَ} هُوَ {أَنَا أُحْيِي وَأُمِيت} بِالْقَتْلِ وَالْعَفْو عَنْهُ وَدَعَا بِرَجُلَيْنِ فَقَتَلَ أَحَدهمَا وَتَرَكَ الْآخَر فَلَمَّا رَآهُ غَبِيًّا {قَالَ إِبْرَاهِيم} مُنْتَقِلًا إِلَى حُجَّة أَوْضَح مِنْهَا {فَإِنَّ الله يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنْ الْمَشْرِق فَأْتِ بِهَا} أَنْت {مِنْ الْمَغْرِب فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ} تَحَيَّرَ وَدُهِشَ {وَالله لَا يَهْدِي الْقَوْم الظَّالِمِينَ} بِالْكُفْرِ إِلَى مَحَجَّة الِاحْتِجَاج[1].

---

(١) قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ} [البقرة: ٢٥٨]، أي: هل انتهى إليك يا محمد خبر الذي خاصم إبراهيم.

قيل: "هو نمرود بن كنعان". قاله مجاهد، وقتادة، والربيع، والسدي، وابن زيد وابن إسحاق، وزيد بن أسلم، وابن جريج. وبه قال جمهول المفسرين.

قال أبو حيان: "مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى: لما أخبر أنه ولي الذين آمنوا، وأخبر: أن الكفار أولياؤهم الطاغوت، ذكر هذه القصة التي جرت بين إبراهيم والذي حاجه، وأنه ناظر ذلك الكافر فغلبه وقطعه، إذ كان الله وليه، وانقطع ذلك الكافر وبهت إذ كان وليه هو الطاغوت (ألا إن حزب الله هم الغالبون) (ألا إن حزب الله هم المفلحون) فصارت هذه القصة مثلا للمؤمن والكافر اللذين تقدم ذكرهما".

قال البغوي: "وهو أول من وضع التاج على رأسه، وتجبر في الأرض وادعى الربوبية؟".

قال الشوكاني: " وهمزة الاستفهام لإنكار النفي والتقرير المنفي أي ألم ينته =

=

علمك أو نظرك إلى هذا الذي صدرت منه المحاجة".

قال القرطبي: " {أَلَمْ تَرَ} : هذه ألف التوقيف، وفي الكلام معنى التعجب، أي اعجبوا له، وقال الفراء: "ألم تر" بمعنى هل رأيت، أي هل رأيت الذي حاج إبراهيم".

قال ابن عثيمين: " {ألم تر} يحتمل الأمرين؛ يعني: ألم تنظر يا محمد، أو: ألم تنظر أيها المخاطب".

قال ابن عطية: " وهي رؤية القلب.. والضمير في {رَبِّهِ} يحتمل أن يعود على إبراهيم عليه السلام، ويحتمل أن يعود على {الَّذِي حَاجَّ}".

قال الماوردي: "هو النمرود بن كنعان، وهو أول من تجبّر في الأرض وادّعى الربوبية".

قال ابن عثيمين: " «حاجه» أي ناظره، وأدلى كل واحد بحجته؛ و «الحجة» هي الدليل، والبرهان، و {في ربه}، أي في وجوده، وفي ألوهيته".

وذلك أنه أنكر أن يكون ثم إله غيره كما قال بعده فرعون لملئه (ما علمت لكم من إله غيري) وما حمله على هذا الطغيان والكفر الغليظ والمعاندة الشديدة إلا تجبره، وطول مدته في الملك؛ وذلك أنه يقال: إنه مكث أربعمائة سنة في ملكه.

قال أبو حيان: قوله تعالى (في ربه) يحتمل أن يعود الضمير على إبراهيم، وأن يعود على النمروذ، والظاهر الأول.

قال ابن عطية: " وقرأ علي بن أبي طالب (ألم تر) بجزم الراء"، " والجمهور بتحريكها، وحذفت الياء للجزم".

وفي الآية ذكر «إبراهيم» في ثلاث مرات؛ وفيها قراءتان: {إبراهيم}، و {إبراهام}؛ وهما سبعيتان.

قوله تعالى: {أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ} [البقرة: ٢٥٨].

=

=

أي: لأن آتاه الله تعالى ذلك، (فتكون [أن] هنا تعليلية، وعلى هذا المعنى: أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو فحاج لذلك.

كما قال تعالى (وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله).

وقال تعالى (كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى).

وقال تعالى (وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه).

وقال تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء)، فهذا دأب الإنسان، يبدأ في الطغيان إذا رأى نفسه مستغنيا عن الناس.

وقال تعالى (ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور).

وقال تعالى (واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم).

وقال تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم).

وقال تعالى (وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أندادا ليضل عن سبيله).

وفرعون لما أغناه الله وملكه مصر قال (يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون).

وقارون لما أنعم الله عليه قال (إنما أوتيته على علم عندي).

وقال ﷺ (لكل أمة فتنة وفتنة أمتي بالمال) رواه الترمذي.

والأبرص والأقرع لما آتاهما الله مالا جحدا نعم الله عليهما.

وعن عمرو بن عوف وهو حليف بني عامر بن لؤي وكان شهد بدرا مع رسول الله ﷺ (أن رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح فقدم بمال من البحرين وسمعت الأنصار بقدوم أبى عبيدة فوافوا صلاة الفجر مع رسول الله ﷺ فلما صلى رسول الله ﷺ انصرف فتعرضوا له فتبسم رسول الله ﷺ حين رآهم ثم قال «أظنكم

=

=

سمعتم أن أبا عبيدة قدم بشيء». قالوا أجل يا رسول الله. قال: فأبشروا وأملوا ما يسركم فوالله ما الفقر أخشى عليكم ولكنى أخشى أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم) متفق عليه.

وقال ﷺ (ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه).

قال ابن رجب: هذا مثل عظيم ضربه النبي ﷺ لفساد دين المسلم بالحرص على المال والشرف في الدنيا، وأن فساد الدين بذلك ليس بدون فساد الغنم بذئبين جائعين ضاريين باتا في الغنم، قد غاب عنها رعاؤها ليلا، فهما يأكلان في الغنم ويفترسان فيها.

فأخبر النبي ﷺ أن حرص المرء على المال والشرف إفساد لدينه ليس بأقل من إفساد الذئبين لهذه الغنم.

فهذا المثل العظيم يتضمن غاية التحذير من شر الحرص على المال والشرف في الدنيا.

إذا أكرمت الكريم ملكته وإذا أكرمت اللئيم تمردا.

قال البغوي: " أي لأن آتاه الله الملك، فطغى أي كانت تلك المحاجة من بطر الملك وطغيانه".

قال الشوكاني: " أي لأن آتاه الله، أو من أجل أن آتاه الله، على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو فحاج لذلك أو على أنه وضع المحاجة التي هي أقبح وجوه الكفر موضع ما يجب عليه من الشكر كما يقال عاديتنى لأني أحسنت إليك أو وقت أن آتاه الله الملك".

قال ابن عثيمين: " أنه حاج إبراهيم لكونه أُعطي مُلكا".

=

=

قال المراغي: " أي إن الذي أورثه الكبر والبطر، وحمله على الإسراف فى الغرور والإعجاب بقدرته حتى حاجّ إبراهيم - هو إيتاء الله إياه الملك".
قال الحراليّ: "وفي إشعاره أن الملك بلاء وفتنة على من أوتيه".
قال القاسمي: " يعني أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر. فحاج لذلك، أو حاجه لأجله، وضعا للمحاجة التي هي أقبح وجوه الكفر موضع ما يجب عليه الشكر، كما يقال: عاداني فلان لأني أحسنت إليه، تريد أنه عكس ما كان يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان. ونحوه قوله تعالى: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} [الواقعة: ٨٢]".
قال ابن عثيمين: " و «أل» في قوله تعالى: {الملك} الظاهر أنها لاستغراق الكمال - أي ملكًا تامًا لا ينازعه أحد في مملكته؛ لأن الله لم يعطه ملك السموات، والأرض؛ بل ولا ملك جميع الأرض؛ وبهذا نعرف أن فيما ذُكر عن بعض التابعين من أنه ملك الأرض أربعة - اثنان مؤمنان؛ واثنان كافران - نظرًا؛ ولم يُمَلِّك الله جميع الأرض لأيّ واحد من البشر؛ ولكن يُمَلِّك بعضًا لبعض؛ والله ﷻ يقول: {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض} [البقرة: ٢٥١]؛ أما أن يَملِك واحد من البشر جميع الأرض فهذا مستحيل في سنة الله ﷻ فيما نعلم".
وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ} [البقرة: ٢٥٨]، وجهين:
أحدهما: هو النمرود، لما أوتي الملك حاجَّ في الله تعالى، وهو قاله مجاهد، وقتادة، والربيع، والسدي، وابن زيد وابن إسحاق، وزيد بن أسلم، وابن جريج، والحسن، وابن عباس، وبه قال جمهور المفسرين.
والثاني: وقيل: هو إبراهيم لما آتاه الله الملك حاجّه النمرود، قاله أبو حذيفة، والمهدوي.

=

=

واحتجوا، بأن" الله تعالى لا يؤتي الملك الكفرة، لأن ذلك مفسدة ينزه الله تعالى عنها".

قال ابن عطية: " قال المهدوي: يحتمل أن يعود الضمير على إبراهيم أن آتاه ملك النبوءة، وهذا تحامل من التأويل".

والراجح هو قول الجمهور، لأن " السلطان من الأغراض الدنيوية، كالمال، والجاه، والأولاد، وذلك مما يؤتي المؤمن والكافر امتحانا واختبارًا".

قال الراغب: " إن قيل: أليس قلت: إن الملك اسم لما فيه العدالة، فكيف يصح أن يقال ذلك لما يتوارد للكافر؟

قيل: إن الملك الحقيقي الذي يجوز للإنسان المتسمي به هو ذاك لكن الناس يستعملونه فيمن يتسلط على الناس على أي وجه كان فتسمية الله تعالي إياه بذلك إنما هو على زعمه، وزعم أتباعه، كقوله: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} فسماه عزيزًا لا بالحقيقة لكن على ما كان يتسمى به".

وفي المحاجّة وجهان محتملان:

أحدهما: أنه معارضة الحجة بمثلها.

والثاني: أنه الاعتراض على الحجة بما يبطلها.

واختلفوا في وقت هذه المناظرة، على قولين:

الأول: قال مقاتل: "حين كسر الأصنام سجنه نمروذ ثم أخرجه ليحرقه بالنار. فقال لإبراهيم- عَلَيْهِ السَّلَامُ-: من ربك {إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ}، وإياه أعبد ومنه أسأل".

الثاني: وقيل: "أن هذه المناظرة كانت بين إبراهيم ونمروذ بعد خروج إبراهيم من النار، ولم يكن اجتمع بالملك إلا في ذلك اليوم فجرت بينهما هذه المناظرة"، قاله السدي ،

=

=

قوله تعالى: {إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ} [البقرة: ٢٥٨]، "أي حين قال له إبراهيم مستدلًا على وجود الله".

قال القاسمي: أي: "حين سأله من ربك الذي تدعونا إليه".

قال الشوكاني: قوله" {إذ قال إبراهيم} هو ظرف لحاج، وقيل بدل من قوله {أن آتاه الله الملك}، على الوجه الأخير وهو بعيد".

قوله تعالى: {رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ} [البقرة: ٢٥٨]، " يعني: " "ربي الذي بيده الحياة والموت".

وكأنه طلب من إبراهيم دليلا على وجود الرب الذي يدعو إليه فقال إبراهيم (ربي الذي يحيي ويميت) أي: الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها، وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة، لأنها لم تحدث بنفسها فلا بد لها من موجد أوجدها وهو الرب الذي أدعو إلى عبادته وحده لا شريك له.

قال الطبري: يحيي من يشاء ويميت من أراد بعد الإحياء".

قال الصابوني: "إن ربي هو الذي يخلق الحياة والموت في الأجساد فهو وحده ربُّ العالمين".

قال القاسمي: "أي بنفخ الروح في الجسم وإخراجها منه".

قال ابن عثيمين: " أي يجعل الجماد حيًا؛ ويميت ما كان حيًا، فبينما نرى الإنسان ليس شيئًا مذكورًا إذا به يكون شيئًا مذكورًا، كما قال تعالى: {هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا} [الإنسان: ١]؛ ثم يبقى في الأرض؛ ثم يُعدَم ويَفنى".

قال الماوردي: " يريد أنه يحيي من وجب عليه القتل بالتخلية والاستبقاء، ويميت بأن يقتل من غير سبب يوجب القتل، فعارض اللفظ بمثله، وعدل عن اختلاف

=

=

الفعلين في علتهما".

قال ابن كثير: " أي: الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها. وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة؛ لأنها لم تحدث بنفسها فلا بد لها من موجد أوجدها وهو الرب الذي أدعو إلى عبادته وحده لا شريك له".

قال ابن عثيمين: " ومعنى «الرب» الخالق المالك المدبر؛ وهذه الأوصاف لا تثبت على الكمال، والشمول إلا لله ﷻ".

وقرأ حمزة {رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ}، بإسكان الياء وكذلك: {حرم ربي الفواحش} [الأعراف: ٣٣]، و {عن آياتي الذين يتكبرون} [الأعراف: ١٤٦]، و {قل لعبادي الذين} [إبراهيم: ٣١]، و {آتاني الكتاب} [مريم: ٣٠]، و {مسني الضر} [الانبياء: ٨٣]، و {عبادي الصالحون} [الأنبياء: ١٠٥]، و {عبادي الشكور} [سبأ ١٣]، و {مسني الشيطان}] ص: ٤١]، و {إن أرادني الله} [الزمر: ٣٨]، و {إن أهلكني الله} [الملك: ٢٨]، أسكن الياء فيهن حمزة، ووافق ابن عامر والكسائي في {لعبادي الذين آمنوا} وابن عامر {آياتي الذين} وفتحها الآخرون.

قوله تعالى: {قَالَ: أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ} [البقرة: ٢٥٨]، أي: قال: "وأنا أيضًا أحيي وأميت".

قال ابن كثير: والظاهر -والله أعلم-أنه ما أراد هذا، لأنه ليس جوابا لما قال إبراهيم ولا في معناه؛ لأنه غير مانع لوجود الصانع، وإنما أراد أن يدعي لنفسه هذا المقام عنادا ومكابرة، ويوهم أنه الفاعل لذلك وأنه هو الذي يحيي ويميت، كما اقتدى به فرعون في قوله (ما علمت لكم من إله غيري).

قال القاسمي: " أي بالقتل والعفو عنه".

=

=

وعن عكرمة في قوله: " {أنا أحيي وأميت}، يقول: أنا أقتل من شئت، وأترك من شئت".

قال الشوكاني: " فكان هذا جوابا أحمق لا يصح نصبه في مقابلة حجة إبراهيم لأنه أراد غير ما أراده الكافر فلو قال له ربه الذي يخلق الحياة والموت في الأجساد فهل تقدر على ذلك لبهت الذي كفر بادئ بدء وفي أول وهلة ولكنه انتقل معه إلى حجة أخرى تنفيسا لخناقه وإرسالا لعنان المناظرة".

قال المراغي: " أي أنا أحيى من حكم عليه بالإعدام بالعفو عنه، وأميت من شئت إماتته بالأمر بقتله، وهذا الإنكار من ذلك الملك الجبار يدل على أنه لم يفهم قول إبراهيم ﷺ، فإن الحياة في جوابه بمعنى إنشاء الحياة في جميع العوالم الحية من نبات وحيوان وغيرها، وإزالة الحياة بالموت - وفي جواب نمروذ بمعنى أنه يكون سببا في الإحياء والإماتة".

وقوله تعالى: {أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ} [البقرة: ٢٥٨]، فيه وجهان:

الأول: أنه قال ذلك تلبيسا، فقال أكثر المفسرين: دعا نمرود برجلين فقتل أحدهما واستحيا الآخر فجعل ترك القتل إحياء له، فانتقل إبراهيم إلى حجة أخرى، لا عجزا، فإن حجته كانت لازمة لأنه أراد بالإحياء إحياء الميت فكان له أن يقول: فأحي من أمت إن كنت صادقا فانتقل إلى حجة أخرى أوضح من الأولى.

روي ذلك عن قتادة، ومجاهد، وزيد بن أسلم، والربيع، والسدي، وابن جريج، ومحمد بن إسحاق.

قال ابن عثيمين: " والحقيقة أنه ما أحيا، ولا أمات هنا؛ وإنما فعل ما يكون به الموت في دعوى الإماتة؛ واستبقى ما كان حيًا في دعواه الإحياء؛ فلم يوجِد حياة من عنده".

الثاني: وقيل: بل قال ذلك مكابرة؛ يعني: "هو يعلم أنه لا يحيي، ولا يميت؛ كأنه

=

=

يقول لإبراهيم: إذا كان ربك يحيي ويميت فأنا أحيي، وأميت؛ ثم إن إبراهيم عليه السلام انتقل إلى أمر لا يمكن الجدال فيه، فقال: {فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ} [البقرة: ٢٥٨]".

قال ابن كثير ردا على القول الأول: " والظاهر - والله أعلم - أنه ما أراد هذا؛ لأنه ليس جوابًا لما قال إبراهيم ولا في معناه؛ لأنه غير مانع لوجود الصانع، وإنما أراد أن يَدّعي لنفسه هذا المقام عنادًا ومكابرة ويوهم أنه الفاعل لذلك وأنه هو الذي يحيي ويميت، كما اقتدى به فرعون في قوله: {مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي}".

قرأ جمهور القراء {أنا أحيي}، بطرح (الألف) التي بعد (النون) من: {أنا} في الوصل، إذا تلتها ألف مفتوحة أو مضمومة، وأثبتها نافع وابن أبي أويس، كما في قول الأعشى:

فكيف أنا وانتحالي القواف ي بعد المشيب كفى ذاك عارا

ومنه قول الشاعر:

أنا شيخ العشيرة فاعرفوني حميدا قد تذرّيت السّناما

فوقفوا جميعا بالألف.

قال أحمد بن موسى: " فإنّ ورشا وأبا بكر بن أبي أويس وقالون رووا: إثباتها في الوصل إذا لقيتها همزة في كل القرآن مثل: أَنَا أُحْيِي وأَنَا أَخُوكَ، [يوسف/ ٦٩] إلّا في قوله: إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ [الشعراء/ ١٥] فإنه يطرحها في هذا الموضع مثل سائر القرّاء، وتابع أصحابه في حذفها عند غير همزة، ولم يختلفوا في حذفها، إذا لم تلقها همزة إلا في قوله: لكِنَّا هُوَ اللهُ رَبِّي [الكهف/ ٣٨]".

قال أبو علي الفارسي: " القول في {أَنَا} أنّه ضمير المتكلم، والاسم: الهمزة والنون، فأما الألف فإنّما تلحقها في الوقف، كما تلحق الهاء له في نحو: مسلمونه، فكما أنّ الهاء التي تلحق للوقف، إذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء؛ سقطت،

=

=

كذلك هذه الألف تسقط في الوصل، والألف في قولهم: أنا، مثل التي في: حيّهلا، في أنها للوقف، فإذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء، سقطت، لأن ما يتصل به يقوم مقامه. مثل همزة الوصل في الابتداء، في نحو «٣»: ابن واسم وانطلاق، واستخراج. فكما أنّ هذه الهمزة إذا اتّصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت، ولم تثبت، لأن ما يتّصل به يتوصّل به إلى النطق بما بعد الهمزة، فلا تثبت الهمزة لذلك؛ كذلك الألف في أَنَا والهاء إذا اتصلت الكلم التي هما فيها بشيء، سقطتا ولم يجز إثباتهما، كما لم تثبت به همزة الوصل، لأن الهمزة في هذا الطّرف، مثل الألف والهاء في هذا الطرف".

وقوله تعالى: {قَالَ إِبْرَاهِيمُ فإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغرِبِ} [البقرة: ٢٥٨].

أي: إذا كنت كما تدعي من أنك أنت الذي تحيي وتميت، فالذي يحيي ويميت هو الذي يتصرف في الوجود في خلق ذواته وتسخير كواكبه وحركاته، فهذه الشمس تبدو كل يوم من المشرق، فإن كنت إلها كما ادعيت تحيي وتميت فأت بها من المغرب.

وقد قال كثير من العلماء أن هذا من إبراهيم انتقال من دليل إلى دليل أو ضح وأكبر لا يستطيع المكابرة معه.

وقال بعض العلماء: إن هذا ليس من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر أوضح، وإنما هو من باب طرد الدليل، فكأنه قال له: ما دام أنك أنت تحيي وتميت، وأنت تملك هذه القدرة الهائلة، فأنت الذي تتصرف في هذا الكون فأت بالشمس من المشرق.

واختار هذا الإمام ابن القيم حيث قال: ... فإن إبراهيم لما أجاب المحاج له في الله بأنه الذي يحيي ويميت، أخذ عدو الله معارضته بضرب من المغالطة، وهو أنه

=

=

يقتل من يريد ويستبقي من يريد فقد أحيا هذا وأمات هذا، فألزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف في حركة الشمس من غير الجهة التي يأتي الله بها منها إذا كان بزعمه قد ساوى الله في الإحياء والإماتة، فإن كان صادقا فليتصرف في الشمس تصرفا تصح به دعواه، وليس هذا انتقالا من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار، وإنما هو إلزام للمدعي بطرد حجته إن كانت صحيحة.

واختاره ابن كثير حيث قال: وهذا التنزيل على هذا المعنى أحسن مما ذكره كثير من المنطقيين: أن عدول إبراهيم عن المقام الأول إلى المقام الثاني انتقال من دليل إلى أوضح منه، ومنهم من قد يطلق عبارة ردية، وليس كما قالوه بل المقام الأول يكون كالمقدمة للثاني ويبين بطلان ما ادعاه نمروذ في الأول والثاني، ولله الحمد والمنة.

قال القاسمي: " أي إذا كنت كما تدعي من أنك تحيي وتميت فالذي يحيي ويميت هو الذي يتصرف في الوجود، في خلق ذواته وتسخير كواكبه وحركاته. فهذه الشمس تبدو كل يوم من المشرق، فإن كنت إلها كما ادعيت فأت بها من المغرب".

قال الصابوني: " أي إذا كنت تدعي الألوهية وأنك تحيي وتميت كما يفعل رب العالمين جل جلاله فهذه الشمس تطلع كل يوم من المشرق بأمر الله ومشيئته فأطلعها من المغرب بقدرتك وسلطانك ولو مرة واحدة".

قال المراغي: " أي إن ربي الذي يعطى الحياة ويسلبها بقدرته وإرادته، هو الذي يطلع الشمس من المشرق، فهو المكوّن لهذه الكائنات على ذلك النظام البديع، والسنن الحكيمة التي نشاهدها، فإن كنت تستطيع أن تفعل كما يفعل، فغيّر لنا شيئا من هذه النظم، فالشمس تطلع من المشرق فحوّلها وائت بها من المغرب".

قال النسفي: " كلمه من وجه لا يعاند، وكانوا أهل تنجيم، وحركة الكواكب من

=

=

المغرب إلى المشرق معلومة لهم، والحركة الشرقية المحسوسة لنا قسرية كتحريك الماء النمل على الرحى إلى غير جهة حركة النمل فقال: إن ربي يحرك الشمس قسرًا على غير حركتها، فإن كنت ربًا فحركها بحركتها فهو أهون".

فإن قيل: فَلِمَ عَدَلَ إبراهيم عن نصرة حجته الأولى إلى غيرها، وهذا يضعف الحجة ولا يليق بالأنبياء؟ ففيه جوابان:

أحدهما: أنه قد ظهر من فساد معارضته ما لم يحتج معه إلى نصرة حجته ثم أتبع ذلك بغيره تأكيدًا عليه في الحجة.

والجواب الثاني: أنه لمّا كان في تلك الحجة إشغاب منه بما عارضها به من الشبهة أحب أنه يحتج عليه بما لا إشغاب فيه، قطعًا له واستظهارًا عليه.

قال الشوكاني: " لكون لهذه الحجة لا تجري فيها المغالطة لا يتيسر للكافر أن يخرج عنها بمخرج مكابرة ومشاغبة".

قال القاسمي: " ولما سلك الطاغية مسلك التلبيس والتمويه على الرعاع، وكان بطلان جوابه من الجلاء والظهور بحيث لا يخفى على أحد، والتصدي لإبطاله من قبيل السعي في تحصيل الحاصل، انتقل إبراهيم عليه السلام، إرسالا لعنان المناظرة معه، إلى حجة أخرى لا تجري فيها المغالطة ولا يتيسر للطاغية أن يخرج عنها بمخرج مكابرة أو مشاغبة أو تلبيس على العوام".

وقال ابن كثير: وقيل: " أن عدول إبراهيم عن المقام الأول إلى المقام الثاني، انتقال من دليل إلى أوضح منه، ومنهم من قد يطلق عبارة ردية، وليس كما قالوه بل المقام الأول يكون كالمقدمة للثاني ويُبَيّن بطلان ما ادعاه نمروذ في الأول والثاني، ولله الحمد والمنة".

قال: {فإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغرِبِ} فإن قيل فَهَلاَّ عارضه النمرود بأن قال: فليأت بها ربك من المغرب؟ ففيه جوابان:

=

=

أحدهما: أن الله خذله بالصرف عن هذه الشبهة.

والجواب الثاني: وقيل: إنما لم يقله لأنه خاف أن لو سأل ذلك دعا إبراهيم ربه فكان زيادة في فضيحته وانقطاعه.

قال البغوي: " والصحيح أن الله صرفه عن تلك المعارضة إظهارا للحجة عليه أو معجزة لإبراهيم عليه السلام".

قوله تعالى: {فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ} [البقرة: ٢٥٨].

أي: فلما علم عجزه وانقطاعه، وأنه لا يقدر على المكابرة في هذا المقام بهت أي: أخرس فلا يتكلم، وقامت عليه الحجة.

قال سفيان: "فسكت، فلم يجبه بشيء".

وقال ابن إسحاق: " وقعت عليه الحجة يعني: نمروذ".

قال ابن كثير: أي" خرس فلا يتكلم، وقامت عليه الحجة".

قال القاسمي: " تحيّر ودهش وغلب بالحجة، لما علم عجزه وانقطاعه وأنه لا يقدر على المكابرة في هذا المقام".

قال المراغي: " أي فدهش ولم يجد جوابا، وكأنما ألقمه حجرا".

قال الحافظ ابن كثير: " أي: ذهبت حجته".

قال الصابوني: " أي أُخرس ذلك الفاجر بالحجة القاطعة، وأصبح مبهوتًا دهشًا لا يستطيع الجواب".

قال ابن عثيمين: " أي تحير، واندهش، ولم يحرِ جوابًا؛ فغلب إبراهيم الذي كفر؛ لأن وقوف الخصم في المناظرة عجز".

قال ابن عاشور: " و {بهت}، فعل مبني للمجهول يقال بهته فبهت بمعنى أعجزه عن الجواب فعجز أو فاجأه بما لم يعرف دفعه قال تعالى: بل تأتيهم بغتة فتبهتهم [الأنبياء: ٤٠] وقال عروة العذري:

=

=

فما هو إلا أن أراها فجاءة فأبهت حتى ما أكاد أجيب

ومنه البهتان وهو الكذب الفظيع الذي يبهت سامعه".

وقوله تعالى: {فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ} [البقرة: ٢٥٨]، فيه وجهان:

أحدهما: يعني تحيّر.

والثاني: معناه انقطع، وهو قول أبي عبيدة.

وقرئ: {فَبَهَت الَّذِي كَفَرَ}، بفتح (الباء) و (الهاء)، بمعنى: أن الملك قد بهت إبراهيم بشبهته أي سارع بالبهتان.

قال الشوكاني: قال ابن جني: قرأ أبو حيوة (فبهت) بفتح الباء وضم الهاء، وهي لغة في بهت بكسر (الهاء)، قال: وقرأ ابن السميفع فبهت بفتح (الباء) و (الهاء) على معنى: فبهت إبراهيم الذي كفر، فالذي في موضع نصب، قال: وقد يجوز أن يكون (بهت) بفتحهما لغة في (بهت)، وحكى أبو الحسن الأخفش قراءة (فبهت)، بكسر (الهاء)، قال: والأكثر بالفتح في (الهاء)".

قال ابن عطية: " وقد تأول قوم في قراءة من قرأ فَبُهِتَ بفتحهما أنه بمعنى سب وقذف، وأن نمرود هو الذي سب إبراهيم حين انقطع ولم تكن له حيلة".

قال الشوكاني: " وقال سبحانه {فبهت الذي كفر}، ولم يقل: فبهت الذي حاج، إشعار بأن تلك المحاجة كفر".

قوله تعالى: قوله تعالى: {واللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: ٢٥٨]، " أي: لا يلهمهم الحجة والبيان في مقام المناظرة والبرهان بخلاف أوليائه المتقين".

قال ابن عاشور: وإنما انتفى هدي الله للقوم الظالمين، لأن الظلم حائل بين صاحبه وبين التنازل إلى التأمل من الحجج وإعمال النظر فيما فيه النفع؛ إذ الذهن في شاغل عن ذلك بزهوه وغروره.

قال محمد بن إسحاق: "أي: لا يهديهم في الحجة عند الخصومة، لما هم عليه من

=

=

الضلالة".

وعن السدي: " {والله لا يهدي القوم الظالمين} قال: إلى الإيمان".

قال الطبري: " والله لا يهدي أهل الكفر إلى حجة يدحضون بها حجة أهل الحق عند المحاجة والمخاصمة، لأن أهل الباطل حججهم داحضة".

قال ابن كثير: " أي: لا يلهمهم حجة ولا برهانًا بل حجتهم داحضة عند ربهم، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد".

قال الواحدي: " لا يجعل جزاءهم على ظلمهم أن يهديهم".

قال القاسمي: " أي لا يلهمهم حجة ولا برهانا. بل حُجَّتُهُمْ داحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ [الشورى: ١٦]".

قال ابن عثيمين: " أي: لا يوفقهم للهداية".

قال ابن عطية: " إخبار لمحمد عليه السلام وأمته، والمعنى: لا يرشدهم في حججهم على ظلمهم، لأنه لا هدى في الظلم، فظاهره العموم، ومعناه الخصوص، كما ذكرنا، لأن الله قد يهدي الظالمين بالتوبة والرجوع إلى الإيمان. ويحتمل أن يكون الخصوص فيمن يوافي ظالما".

قال الراغب: " أي: لا يقبلون منه هدايته لهم، وإذا لم يقبلوا منه لم يعطهم، وإذا لم يعطهم فهو لم يهدهم، وأيضا فالظلم هاهنا مناف للهداية، فإنه جحود ألاء الله، والامتناع من قبولها والهداية تقتضي تحري العدالة، فإذا الهداية والظلم كالمتضادين لا يجتمعان".

قال المراغي: " أي إن الله لا يهدى من أعرض عن قبول الهداية، ولم ينظر في الدلائل التي توصل إلى معرفة الحق ويستسلم للطاغوت، ويترك ما أعطاه الله من الفهم، اتباعا لهواه وشهواته التي تزين له ما هو فيه، وهو حينئذ قد ظلم نفسه وضلّ ضلالا بعيدا".

=

=

قال ابن عاشور: " وإنما انتفى هدي الله لقوم الظالمين لأن الظلم حائل بين صاحبه وبين التنازل إلى التأمل من الحجج وإعمال النظر فيما فيه النفع إذ الذهن في شاغل عن ذلك بزهوه وغروره، والآية دليل على جواز المجادلة والمناظرة في إثبات العقائد، والقرآن مملوء بذلك، وأما ما نهي عنه من الجدل فهو جدال المكابرة والتعصب وترويج الباطل والخطإ".

قال الطبري:" (الظلم): وضع الشيء في غير موضعه، والكافر وضع جحوده ما جحد في غير موضعه، فهو بذلك من فعله ظالم لنفسه".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {واللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: ٢٥٨]، وجهين:

أحدهما: لا يعينهم على نصرة الظلم.

والثاني: لا يُخلِّصُهم من عقاب الظلم.

ويحتمل الظلم هنا وجهين:

أحدهما: أنه الكفر خاصة.

والثاني: أنه التعدي من الحق إلى الباطل.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: الإشارة إلى أنه ينبغي للإنسان أن يتعلم طرق المناظرة، والمحاجة؛ لأنها سُلَّم، ووسيلة لإحقاق الحق، وإبطال الباطل؛ ومن طالع كتب شيخ الإسلام ونحوها تعلَّم المناظرة - ولو لم يدرسها فنًا.

ومنها: أن النعم قد تكون سببًا للطغيان؛ لأن هذا الرجل ما طغى وأنكر الخالق إلا لأن الله آتاه الملك؛ ولهذا أحيانًا تكون الأمراض نعمة من الله على العبد؛ والفقر والمصائب تكون نعمة على العبد؛ لأن الإنسان إذا دام في نعمة، وفي رغد، وفي عيش هنيء فإنه ربما يطغى، وينسى الله ﷻ.

ومنها: إثبات الأفعال الاختيارية لله ﷻ؛ لقوله تعالى: {يحيي ويميت}؛ وهذه

=

=

المسألة أنكرها كثير من علماء الكلام؛ وعللوا ذلك بعلل عليلة؛ بل ميتة لا أصل لها؛ لأنهم قالوا: إن الحوادث لا تقوم إلا بحادث؛ وإن الحوادث إن كانت كمالًا كان فقدها نقصًا؛ وإن كانت نقصًا فكيف يتصف الله بها! إذًا هي ممتنعة؛ لأنها نقص على كل تقدير؛ وحينئذٍ يجب أن ننزه الله عنها، وأن تكون ممتنعة عليه؛ والجواب عن ذلك أن قولكم: «الحوادث لا تقوم إلا بحادث» مجرد دعوى؛ ونحن نعلم أن الحوادث تحدث منا، ولكنها ليست سابقة بسبقنا؛ ولا يعد ذلك فينا نقصًا؛ فالحوادث تحدث بعد مَن أحدثها؛ ولا مانع من ذلك؛ فمن الممكن أن يكون المتصف بها قديمًا وهي حادثة؛ وأما قولكم: «إنها إن كانت كمالًا كان فقدها نقصًا؛ وإن كانت نقصًا فكيف يوصف بها»؟ فنقول: هي كمال حال وجودها؛ فإذا اقتضت الحكمة وجودها كان وجودها هو الكمال؛ وإذا اقتضت الحكمة عدمها كان عدمها هو الكمال.

ومنها: الرد على علماء الهيئة الذين يقولون: إن إتيان الشمس ليس إتيانًا لها بذاتها؛ ولكن الأرض تدور حتى تأتي هي على الشمس؛ ووجه الرد أن إبراهيم قال: {فإن الله يأتي بالشمس من المشرق}؛ إذًا الله أتى بها من المشرق؛ وهم يقولون: إن الله لم يأت بها من المشرق؛ ولكن الأرض بدورتها اطلعت عليها؛ ونحن نقول: إن الله لم يقل: إن الله يدير الأرض حتى تُرى الشمس من المشرق؛ فأدرها حتى تُرى من المغرب! ويجب علينا أن نأخذ في هذا الأمر بظاهر القرآن، وألا نلتفت لقول أحد مخالف لظاهر القرآن؛ لأننا متعبدون بما يدل عليه القرآن؛ هذا من جهة؛ ولأن الذي أنزل القرآن أعلم بما خلق: قال الله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} [الملك: ١٤]؛ فإذا كان يقول في كلامه إن الشمس: «تأتي»، و «تطلع»، و «تغرب»، و «تزول»، و «تتوارى»؛ كل هذه الأفعال يضيفها إلى الشمس؛ لماذا نحن نجعلها على العكس من ذلك، ونضيفها إلى الأرض!!! ويوم القيامة سيقول

=

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَـٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ

=

الله لنا: {ماذا أجبتم المرسلين} [القصص: ٦٥]؛ لا يقول: ماذا أجبتم العالم الفلكي الفلاني؛ على أن علماء الفلك قديمًا، وحديثًا مختلفون في هذا؛ لم يتفقوا على أن الأرض هي التي بدورانها يكون الليل، والنهار؛ وما دام الأمر موضع خلاف بين الفلكيين أنفسهم؛ فإننا نقول كما نقول لعلماء الشرع إذا اختلفوا: «إن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول»؛ بل نقول: لو جاء علماء الفلك بأجمعهم ما عدلنا عن ظاهر القرآن حتى يتبين لنا أمر محسوس؛ وحينئذ نقول لربنا إذا لاقيناه: إنك قلت – وقولك الحق: {لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها}، وقلت:

{اتقوا الله ما استطعتم} [التغابن: ١٦]؛ ونحن ما وسعنا إلا أن نقول: إن قولك: {وترى الشمس إذا طلعت} [الكهف: ١٧] أي إذا طلعت رأي العين؛ لا في حقيقة الواقع؛ لأننا علمنا بحسنا، وبصرنا بأن الذي يكون به تعاقب الليل، والنهار هو دوران الأرض؛ أما والحس لم يدل على هذا؛ ولكنه مجرد أقيسة ونظريات، فإنني أرى أنه لا يجوز لأحد أن يعدل عن كلام ربه الذي خلق، والذي أنزل القرآن تبيانًا لكل شيء لمجرد قول هؤلاء.

ومنها: الرد على القدرية؛ لقوله تعالى: {والله لا يهدي القوم الظالمين}؛ لأنهم يقولون: إن الإنسان حرّ: يهتدي بنفسه، ويضل بنفسه؛ وهذه الآية واضحة في أن الهداية بيد الله.

لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩).

{أَوْ} رَأَيْت {كَالَّذِي} الْكَاف زَائِدَة {مَرَّ عَلَى قَرْيَة} هِيَ بَيْت الْمَقْدِس رَاكِبًا عَلَى حِمَار وَمَعَهُ سَلَّة تِين وَقَدَح عَصِير وَهُوَ عُزَيْر {وَهِيَ خَاوِيَة} سَاقِطَة {عَلَى عُرُوشهَا} سُقُوطهَا لَمَّا خَرَّبَهَا بُخْتُنَصَّرَ {قَالَ أَنَّى} كَيْفَ {يُحْيِي هَذِهِ الله بَعْد مَوْتهَا} اسْتِعْظَامًا لِقُدْرَتِهِ تَعَالَى {فَأَمَاتَهُ الله} وَأَلْبَثَهُ {مِائَة عَام ثُمَّ بَعَثَهُ} أَحْيَاهُ ليريه كيفية ذلك {قَالَ} تَعَالَى لَهُ {كَمْ لَبِثْت} مَكَثْت هُنَا {قَالَ لَبِثْت يَوْمًا أَوْ بَعْض يَوْم} لِأَنَّهُ نَامَ أَوَّل النَّهَار فَقُبِضَ وَأُحْيِي عِنْد الْغُرُوب فَظَنَّ أَنَّهُ يَوْم النَّوْم {قَالَ بَلْ لَبِثْت مِائَة عَام فَانْظُرْ إلَى طَعَامك} التِّين {وَشَرَابك} الْعَصِير {لَمْ يَتَسَنَّهْ} لَمْ يَتَغَيَّر مَعَ طُول الزَّمَان وَالْهَاء قِيلَ أَصْل مِنْ سَانَهْت وَقِيلَ لِلسَّكْتِ مِنْ سَانَيْت وَفِي قِرَاءَة بِحَذْفِهَا {وَانْظُرْ إلَى حِمَارك} كَيْفَ هُوَ فَرَآهُ مَيِّتًا وَعِظَامه بيض تلوح فعلنا ذلك لتعلم {وَلِنَجْعَلك آيَة} عَلَى الْبَعْث {لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إلَى الْعِظَام} مِنْ حِمَارك {كَيْفَ نُنْشِزُهَا} نُحْيِيهَا بِضَمِّ النون وقرئ بفتحها من أنشر ونشر لُغَتَانِ وَفِي قِرَاءَة بِضَمِّهَا وَالزَّاي نُحَرِّكهَا وَنَرْفَعهَا {ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا} فَنَظَرَ إلَيْهِ وَقَدْ تَرَكَّبَتْ وَكُسِيَتْ لَحْمًا وَنُفِخَ فِيهِ الرُّوح وَنَهَقَ {فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ} ذَلِكَ بِالْمُشَاهَدَةِ {قَالَ أَعْلَم} عِلْم مُشَاهَدَة {أن الله على كل شيء قدير} وَفِي قِرَاءَة اعْلَمْ أَمْر مِنْ الله لَهُ[1].

---

(١) قوله تعالى: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ} [البقرة: ٢٥٩]، " أي: أرأيت مثل الذي مرّ على قرية".

قال القاسمي: هذه الآية " استشهاد على ما ذكر تعالى من ولايته للمؤمنين وتقرير له، معطوف على الموصول السابق".

=

=

قال المراغي: " وقد أبهم الله القرية فلم يذكر مكانها ولا المارّ عليها، بل اقتصر على موضع العبرة، وما به تقوم الحجة ولم يعن بما فوق ذلك حتى لا يشغل القارئ أو السامع به".

قال الطبري: " قوله: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ} [البقرة: ٢٥٩] عطف على قوله: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ}، وإنما عطف قوله: {أَوْ كَالَّذِي} على قوله: {إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ}، وإن اختلف لفظاهما، لتشابه معنييهما. لأن قوله: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ}، بمعنى: هل رأيت، يا محمد، كالذي حاج إبراهيم في ربه؟ ثم عطف عليه بقوله: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ}، لأن من شأن العرب العطف بالكلام على معنى نظير له قد تقدمه، وإن خالف لفظه لفظه".

قال القاسمي: " وإيثار (أو) الفارقة على (الواو) الجامعة للاحتراز عن توهم اتحاد المستشهد عليه من أول الأمر. والكاف إما اسمية جيء بها للتنبيه على تعدد الشواهد وعدم انحصارها فيما ذكر".

واتفق أهل العلم بأن {أو} للعطف حملا على المعنى، واختلفوا في التقدير على قولين:

الأول: فعند الكسائي والفراء، يكون التقدير: هل رأيت كالذي حاج إبراهيم في ربه، أو كالذي مر على قرية.

الثاني: وقال المبرد: المعنى ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، ألم تر من هو كالذي مر على قرية. فأضمر في الكلام من هو.

قال القرطبي: "وقرأ أبو سفيان بن حسين {أَوَ كَالَّذِي مَرَّ} بفتح الواو، وهي واو العطف دخل عليها ألف الاستفهام الذي معناه التقرير".

واختلفوا في الذي مر على قرية على خمسة أقاويل:

=

=

أحدها: أنه عزيز، قاله ناحية بن كعب، وسليمان بن بريدة، وقتادة، والربيع، وعكرمة، والسدي، والضحاك، وابن عباس، وعلي بن أبي طالب.

والثاني: أنه إرْمياء، وهو قول وهب، وعبدالله بن عبيد بن عمير، وبكر بن مضر.

والثالث: أنه الخَضِر، وهو قول ابن إسحاق.

والرابع: وقيل أنه حزقيل بن بوزا. روي ذلك عن سليمان بن محمد الأسلمي السياري الجاري.

الخامس: وقال الزمخشري: "والمار كان كافرا بالبعث، وهو الظاهر لانتظامه مع نمروذ في سلك ولكلمة الاستبعاد التي هي: أنى يحيى".

قال الطبري: " ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قِبَلِهِ البيان على اسم قائل ذلك. وجائز أن يكون ذلك عزيرا، وجائز أن يكون أورميا، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه، إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم قائل ذلك، وإنما المقصود بها تعريف المنكرين قدرة الله على إحيائه خلقه بعد مماتهم، وإعادتهم بعد فنائهم".

وقد قال الزمخشري: " وقيل هو عزيز أو الخضر، أراد أن يعاين إحياء الموتى ليزداد بصيرة كما طلبه إبراهيم عليه السلام. وقوله: أنى يحيي اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الإحياء، واستعظام لقدرة المحيي".

واختلفوا في (القرية) على ثلاثة اقوال:

الأول: هي بيت المقدس، لما خرّبه بُخْتنصَّر، وهذا قول وهب وقتادة، والضحاك، وعكرمة، والربيع بن أنس.

والثاني: أنها التي خرج منها الألوف حذر الموت، قاله ابن زيد.

والثالث: وحكى النقاش أن قوما قالوا هي "المؤتفكة".

قال ابن كثير: " فالمشهور أنها بيت المقدس مر عليها بعد تخريب بختنصر لها

=

=

وقتل أهلها".

وقوله تعالى: {وَهِيَ خَاوِيَةٌ} [البقرة: ٢٥٩]، أي: " خالية ساقطة حيطانها على سقوفها".

قال الطبري: أي: " وهي خالية من أهلها وسكانها".

قال ابن حجر: " أي: لا أنيس فيها".

قال ابن كثير: " أي: ليس فيها أحد من قولهم: خوت الدار تخوي خواءً وخُويا.

قال الراغب: " الخو: خلو الوعاء، يقال: خلت الدار، تخوي خواء، وخوي النجم وأخوى إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر تشبيهًا بذلك، وأخوي أبلغ من خوي، كما أن أسقي أبلغ من سقى، وخوي جوف فلان خوي، والتخوية: ترك ما بين الشيئين خاليًا... والعرش: ما ارتفع من البناء، ويقال ذلك للسقف والسطح، وسمي السرير به تشبيهًا، أو عبر به عن أمر الإنسان، وقيل: استوى عرشه، وتل عرشه، والتعريش بناء ذلك وبه شبهه تعريش الكرم، وسمي المعررش منه عريشًا، وقيل: عرش الحمار إذا رفع رأسه وجعله كعرش، وعرشان الفرس شعر عرفه تشبيها بعريش الكريم".

وذكر أهل التفسير في تفسير قوله {خَاوِيَةٌ} [البقرة: ٢٥٩]، قولان:

أحدهما: الخراب، من: خَوِي البيت بكسر الواو يَخْوِي خِوَى إذا سقط. وهو قول ابن عباس والضحاك والربيع والسدي وابن قتيبة، واختيار ابن جرير والواحدي والشوكاني وصديق خان.

والثاني: الخالية، من خَوَى البيت بفتح الواو يَخْوَى خِوَاء -ممدودًا- إذا خلا من الناس والبيوت قائمة، وهو قول قتادة، واختيار الزجاج والنحاس وأبي حيان والسمين.

والقول الأول أظهر؛ لقوله -ﷺ-: {وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا} [البقرة: ٢٥٩]،

=

=

أي: ساقطة على سقفها، والله أعلم، وكلام الحافظ ابن حجر، جمع بين القولين، فالقرية خاوية من السكان لا أنيس فيها سواء تهدمت بيوتها أم لم تتهدم، وهذا ما يتفق عليه القولان.

قوله تعالى: {عَلَى عُرُوشِهَا} [البقرة: ٢٥٩]، أي: "على أبنيتها".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده " عن الضحاك، في قوله: {على عروشها} : سقوفها". وقال: "وروي عن السدي، نحو ذلك".

قال ابن كثير: " أي: ساقطة سقوفها وجدرانها على عرصاتها".

و(العُرُوش)، تعني: الأبنية والبيوت، واحدها (عَرْش)، وجمع قليله (أعرُش)، وكل بناء فإنه (عرش)، ويقال: عَرَش فلان دارًا يعرِش ويعرُش عرشًا، ومنه قول الله تعالى ذكره: {وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ} [سورة الأعراف: ١٣٧]، يعني يبنون، ومنه قيل: عريش مكه، يعني به: خيامها وأبنيتها.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {قَالَ أَنَّى يَحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} [البقرة: ٢٥٩]، وجهين:

أحدهما: يعمرها بعد خرابها، " وذلك لما رأى من دثورها وشدة خرابها وبعدها عن العود إلى ما كانت عليه". روي ذلك عن قتادة والربيع.

قال القاسمي: " أي كيف يعمر الله هذه القرية بعد خرابها، فكان منه كالوقوع في الظلمات، فأراه الدليل على الإحياء الحقيقيّ في نفسه مبالغة في قلع الشبهة، إخراجا له منها إلى النور".

قال المراغي: " ومراده بذلك استبعاد عمرانها بالبناء والسكان بعد أن خربت وتفرّق أهلها".

قال ابن عطية: " وظاهر اللفظ السؤال عن إحياء القرية بعمارة وسكان".

والثاني: يعيد أهلها بعد هلاكهم. قاله السدي.

=

=

قال الطبري: " قال بعضهم: كان قيله ما قال من ذلك شكًّا في قدرة الله على إحيائه، فأراه الله قُدرته على ذلك يضربه المثلَ له في نفسه، ثم أراه الموضع الذي أنكر قُدرته على عمارته وإحيائه، أحيا ما رآه قبل خرابه، وأعمرَ ما كان قبل خرابه".

واعترض ابن عطية على القول الذي نقله الطبري قائلا: " وليس يدخل شك في قدرة الله على إحياء قرية بجلب العمرة إليها، وإنما يتصور الشك من جاهل في الوجه الآخر، والصواب أن لا يتأول في الآية شك".

وفي سبب قيله: {أَنَّى يَحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} [البقرة: ٢٥٩] روي عن السدي: "أن عُزَيْرًا مرّ جائيًا من الشام على حمار له معه عصيرٌ وعنب وتين؛ فلما مرّ بالقرية فرآها، وقف عليها وقلَّب يده وقال: كيف يحيي هذه الله بعد موتها؟ ليس تكذيبًا منه وشكًّا فأماته الله وأمات حِمارَه فهلكا، ومرّ عليهما مائة سنة. ثم إن الله أحيا عزيرًا فقال له: كم لبثت؟ قال: لبثت يومًا أو بعض يوم! قيل له: بل لبثت مائة عام! فانظر إلى طعامك من التين والعنب، وشرابك من العصير (لم يتسنَّه)، الآية". وروي عن وهب، نحو ذلك.

قال ابن الجوزي (قال أنى يحيي هذه الله) أي: كيف يحييها. فإن قلنا: إن هذا الرجل نبي، فهو كلام من يؤثر أن يرى كيفية الإعادة، أو يستهولها، فيعظم قدرة الله، وإن قلنا: إنه كان رجلا كافرا، فهو كلام شاك، والأول أصح.

قوله تعالى: {فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ} [البقرة: ٢٥٩]، "أي أمات الله ذلك السائل، واستمر ميتًا مائة سنة".

قال ابن عثيمين: "أي قبض روحه".

قال المراغي: أي فجعله الله فاقد الحسّ والحركة دون أن تفارق الروح البدن، ثم أعاده إلى ما كان عليه أوّلا".

قال ابن عطية: " وظاهر هذه الإماتة أنها بإخراج الروح من الجسد".

=

=

قال أسباط: " فأماته الله وأمات حماره وهلكا، ومر عليهما مائة سنة".

وقال الحسن: " هذا رجل من بني إسرائيل مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال: أنى يحيي هذه الله بعد موتها؟ قال: فعاقبه الله بقوله ذلك: فأماته الله مائة عام وحماره صافن إلى جنبه، لا يطعم ولا يسقى حتى أتى عليه مائة عام طعامه وشرابه إلى جنبه، فذلك مائة عام".

قوله تعالى: {ثُمَّ بَعَثَهُ}، أي: " ثم أثاره حيًّا من بعد مماته".

قال البغوي: " أي أحياه".

قال ابن عطية: " أحياه وجعل له الحركة والانتقال".

قال الصابوني: " ثم أحياه الله ليريه كمال قدرته".

قال القاسمي: " أي أحياه ببعث روحه إلى بدنه وبعض أجزائه إلى بعض بعد تفرقها".

روي "عن السدي في قوله: {ثم بعثه}: ثم إن الله أحيا عزيرا".

قال علي بن أبي طالب: " فأول ما خلق منه عيناه".

قال قتادة: " فأماته الله أول النهار، فلبث مائة عام، ثم بعثه".

وأخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن قتادة، في قوله: ثم بعثه في آخر النهار". قال ابن أبي حاتم: "وروي عن الربيع بن أنس: ثم بعث قبل غروب الشمس".

وقال وهب بن منبه: " إن إرميا، لما خرب بيت المقدس وحرقت الكتب، وقف في ناحية الجبل، فقال: أنى يحيي هذه الله بعد موتها؟ فأماته الله مائة عام، ثم رد الله من رد من بني إسرائيل، على رأس سبعين سنة من حين أماته، يعمرونها ثلاثين سنة، تمام المائة، فلما ذهبت المائة رد الله إليه روحه، وقد عمرت، فهي على حالها الأولى".

وروي عن الربيع وابن جريج نحو ذلك.

=

=

قال ابن عثيمين: " ولعل قائلًا يقول: إن المتوقع أن يقول: «ثم أحياه» ليقابل {أماته}؛ لكن «البعث» أبلغ؛ لأن «البعث» فيه سرعة؛ ولهذا نقول: انبعث الغبار بالريح، وما أشبه ذلك من الكلمات الدالة على أن الشيء يأتي بسرعة، واندفاع؛ فهذا الرجل بعثه الله بكلمة واحدة؛ قال مثلًا: «كن حيًا»، فكان حيًا".

قوله تعالى: {قَالَ: كَمْ لَبِثْتَ} [البقرة: ٢٥٩]، أي: كم" مكثت ميتا".

قال البغوي: " أي: كم مكثت؟".

قال الطبري: "أي: " كم قدرُ الزمان الذي لبثتَ ميتًا قبل أن أبعثك من مماتك حيًّا؟".

قال الصابوني: "أي قال له ربه بواسطة الملك كم مكثت في هذه الحال".

قال ابن عطية: والسؤال على جهة التقرير، و {كم} في موضع نصب على الظرف.

واختلفوا في القائل له: {كم لبثت}، على ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنه ملك. يقال: لما أحياه الله بعث إليه ملكا فسأله كم لبثت؟

والثاني: نبي.

والثالث: أنه بعض المؤمنين المعمرين ممن شاهده عند موته وإحيائه.

قوله تعالى: {قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ} [البقرة: ٢٥٩]، أي: قال: " لبثتُ ميتًا إلى أن بعثتني حيًّا يومًا واحدًا أو بعض يوم".

قال الزمخشري: " {أو بعض يوم}، بناء على الظن".

قال القاسمي: " قاله بناء على التقريب والتخمين. أو استقصارا لمدة لبثه".

قال المراغي: " قال لبثت يوما أو بعض يوم بناء على ظنه وتخمينه".

قال الماوردي: "لأن الله تعالى أماته في أول النهار، وأحياه بعد مائة عام آخر النهار، فقال: يومًا، ثم التفت فرأى بقية الشمس فقال: {أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ}".

قال البغوي: " وذلك أن الله تعالى أماته ضحى في أول النهار وأحياه بعد مائة عام

=

=

في آخر النهار قبل غيبوبة الشمس، فقال: لبثت يوما وهو يرى أن الشمس قد غربت، ثم التفت فرأى بقية من الشمس فقال {أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ} بل بعض يوم".

قال الطبري: " فكان قوله: {أو بعض يوم} رجوعًا منه عن قوله: {لبثت يومًا}".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده " عن قتادة في قول الله: قال كم لبثت قال لبثت يوما ثم التفت، فرأى بقية الشمس قال أو بعض يوم". قال ابن أبي حاتم: " وروي عن الحسن والربيع بن أنس نحو ذلك".

قوله تعالى: {قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ} [البقرة: ٢٥٩]، "أي: بل مكثت ميتًا مائة سنة كاملة".

قال ابن عثيمين: " {بل} هنا للإضراب الإبطالي، يعني: لم تلبث يومًا، أو بعض يوم؛ بل لبثت مائة عام".

قال القاسمي: " وإنما سأله تعالى ليظهر له عجره عن الإحاطة بشئونه. وأن إحياءه ليس بعد مدة يسيرة، ربما يتوهم أنه هيّن في الجملة، بل بعد مدة طويلة. وينحسم به مادة استبعاده بالمرة. ويطلع في تضاعيفه على أمر آخر من بدائع آثار قدرته تعالى. وهو إبقاء الغذاء المتسارع إلى الفساد بالطبع، على ما كان عليه دهرا طويلا، من غير تغيّر مّا".

قال علي بن ابي طالب: " خرج عزير نبي الله من مدينته، وهو شاب، فمر على قرية خربة ف قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه فأول ما خلق منه عيناه، فنظر إلى عظامه ينصب بعضها إلى بعض، ثم كسيت لحما، ثم نفخ فيه الروح، فقيل له: كم لبثت؟ قال: لبثت يوما أو بعض يوم، قال: بل لبثت مائة عام، قال: فأتى مدينته، وقد ترك جارا له إسكافا شابا، فجاء وهو شيخ".

وقد اختلفوا في إدغام (الثّاء) في (التاء) من قوله تعالى: {كَمْ لَبِثْتَ} [البقرة: ٢٥٩]، و {لَبِثْتُمْ} [الكهف: ١٩]، و [المؤمنون: ١١٢]:

=

=

القراءة الأولى: فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم في كلّ القرآن ذلك بإظهار (الثاء).

القراءة الثانية: وقرأ أبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائيّ بالإدغام.

قال أبو علي: "من بيّن {لبثت} ولم يدغم، فلتباين المخرجين، وذلك أنّ الظاء والذال والثاء من حيّز، والطاء والتاء والدال من حيّز، فلمّا تباين المخرجان، واختلف الحيّزان لم يدغم، ومن أدغم أجراهما مجرى المثلين، من حيث اتفق الحرفان في أنّهما من طرف اللسان وأصول الثنايا، واتّفقا في الهمس، ورأى الذي بينهما من الاختلاف في المخرج خلافًا يسيرًا فأدغم، وأجراهما مجرى المثلين. ويقوّي ذلك وقوع نحو هذا حرفي رويّ في قصيدة واحدة".

قوله تعالى: {فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ} [البقرة: ٢٥٩]، أي" انظر إلى طعامك وشرابك الذي بقي مائة عام لم يتغير ولم يفسد".

قال ابن عثيمين: " أبهمه الله ﷻ فلم يبين من أي نوع هو [الطعام والشراب]؛ و «الطعام» كل ما له طعم من مأكول، ومشروب؛ لكنه إذا قرن بالشراب صار المراد به المأكول".

قوله تعالى: {لَمْ يَتَسَنَّهْ} [البقرة: ٢٥٩]، أي: "لم يتغيّر".

قال الطبري: أي: " لم تغيِّره السِّنون التي أتت عليه".

قال الراغب: " أي لم يتغير بمرور السنين عليه".

قال القاسمي: " قال سبحانه {فَانْظُرْ}، لتعاين أمرا آخر من دلائل قدرتنا [وهو أن طعامك وشرابك]، لم يتغيّر في هذه المدة المتطاولة مع تداعيه إلى الفساد".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن قتادة: "كان طعامه الذي معه، سلة من تين". قال ابن أبي حاتم: "وروي عن وهب بن منبه ومجاهد، نحو ذلك".

وروي "عن السدي: فانظر إلى طعامك من التين والعنب".

وروي عن"وهب بن منبه في قوله: فانظر إلى طعامك وشرابك قال: قلة فيها ماء".

=

=

وقال قتادة: " وشرابه: زق من عصير".

وروي " عن مجاهد: {فانظر إلى طعامك} قال: سلة تين، {وشرابك}: قال: زق خمر".

وذكر أهل العلم في قوله تعالى: {فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ} [البقرة: ٢٥٩]، ثلاثة أقوال:

الأول: معناه لم يتغيّر، من الماء الآسن وهو غير المتغير، وهذا قول ابن عباس ومجاهد-في أحد قوليه- والحسن وقتادة والسدي وابن زيد والضحاك، وعكرمة، وحميد الأعرج وأبي مالك ووهب وبكر بن مضر، ابن حجر.

قال البغوي: " فكان التين كأنه قطف في ساعته والعصير كأنه عصر في ساعته".

القول الثاني: لم ينتن، قاله مجاهد.

قال الطبري: " وأحسب أن مجاهدًا والربيع ومن قال في ذلك بقولهما، رأوا أن قوله: {لم يتسنه} من قول الله تعالى ذكره: {مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ} [الحجر: ٢٦، ٢٨، ٣٣] بمعنى المتغير الريح بالنتن، من قول القائل: " تسنَّن". وقد بينت الدلالة فيما مضى على أنّ ذلك ليس كذلك، فإن ظن ظانّ أنه من " الأَسَن " من قول القائل: " أَسِنَ هذا الماء يأسَنُ أَسَنًا، كما قال الله تعالى ذكره: {فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ} [محمد: ١٥]، فإنّ ذلك لو كان كذلك، لكان الكلام: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتأسَّن، ولم يكن {يتسنه}".

القول الثالث: معناه لم تأتِ عليه السنون فيصير متغيرًا، قاله أبو عبيد، وأبو عمرو بن العلاء.

قال ابن حجر: "أي: لم تمضي عليه السنون الماضية كأنه ابن ليلة".

قال الطبري: "ومعنى قوله: {لم يتسنَّه}، لم يأت عليه السنون فيتغيَّر، على لغة من قال: " أسنهت عندكم أسْنِه ": إذا أقام سنة، وكما قال الشاعر:

=

=

وَلَيْسَتْ بِسَنْهَاءٍ وَلا رُجَّبِيَّةٍ وَلكِنْ عَرَايَا فِي السِّنِينَ الجَوائِحِ

فجعل (الهاء) في (السنة) أصلا وهي اللغة الفصحى.

وقد اختار الأئمة: القول الأول؛ لأن مسنون-كما قال الزجاج-ليس معناه متغير، وإنما معناه: مصبوب على سنة الأرض.

وقوله تعالى: {لم يتسنَّه} [البقرة: ٢٥٩]، فيه وجهان من القراءة:

احدهما: {لَمْ يَتَسَنَّ}، بحذف (الهاء) في الوصل، وإثباتها في الوقف، وهو قراءة يعقوب وعامة قراء الكوفة.

قال أبو علي: "ولم يختلفوا في إثباتها في الوقف.. وكان حمزة يحذفهنّ في الوصل، وكان الكسائيّ يحذف الهاء في الوصل من قوله:

{يَتَسَنَّهْ} و {اقْتَدِهْ} ويثبتها في الوصل في الباقي".

والقراءة الثانية: {لم يتسنَّه}، بإثبات (الهاء) في الوصل والوقف، وهذه قراءة عامة قرأة أهل المدينة والحجاز.

قال أبو علي: "فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم وابن عامر هذه الحروف كلّها بإثبات الهاء في الوصل".

قال الطبري: ": والصواب من القراءة عندي في ذلك إثباتُ " الهاء " في الوصل والوقف، لأنها مثبتةٌ في مصحف المسلمين، ولإثباتها وجهٌ صحيح في كلتا الحالتين في ذلك".

وقد أخرج الطبري بسنده " عن سليمان بن عمير، قال: حدثني هانئ مولى عثمان، قال: كنت الرسول بين عثمان وزيد بن ثابت، فقال زيد: سله عن قوله: (لم يتسنّ)، أو (لم يتسنَّه)، فقال عثمان: اجعلوا فيها (هاء)".

وقال هانئ البربري: "كنت عند عثمان وهم يعرضون المصاحف، فأرسلني بكتف شاة إلى أبيّ بن كعب فيها: {لَمْ يَتَسَنَّ} و {فَأَمْهِلِ الْكَافِرِين} [الطارق: ١٧] و

=

=

{لا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ} [الروم: ٣٠]، قال: فدعا بالدواة، فمحا إحدى اللامين وكتب: {لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ}، ومحا {فأَمْهِلْ} وكتب {فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ}، وكتب: {لَمْ يَتَسَنَّهْ} ألحق فيها (الهاء)".

قال الطبري: " ولو كان ذلك من (يتسنى) أو (يتسنن) لما ألحق فيه أبيّ (هاء) لا موضع لها فيه، ولا أمرَ عثمان بإلحاقها فيها، وقد روي عن زيد بن ثابت في ذلك نحو الذي روي فيه عن أبيّ بن كعب".

قال ابن عطية: "وقرأ ابن مسعود: (وهذا طعامك وشرابك لم يتسنه)، وقرأ طلحة بن مصرف وغيره: (وانظر إلى طعامك وشرابك لمائة سنة)".

قوله تعالى: {وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ} [البقرة: ٢٥٩]، " يعني: انظر إلى عظام حمارك".

قال ابن عثيمين: " أي: " انظر إليه بعينك، فنظر إلى حماره تلوح عظامه ليس فيه لحم، ولا عصب، ولا جلد".

قال السدي: {وانظر إلى حمارك}، وقد هلكت وبليت عظامه".

وقال مجاهد: " يعني قوله: {وانظر إلى حمارك}: فنظر إلى حماره، حين يحييه الله".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده " عن عكرمة: {وانظر إلى حمارك}، قال: لما قام نظر إلى مفاصله متفرقة، فمضى كل مفصل إلى صاحبه، فلما اتصلت المفاصل كسيت لحما".

وري عن الربيع بن أنس: " {وانظر إلى حمارك}، وكأن حماره عنده كما هو".

قال البغوي: " فنظر فإذا هو عظام بيض فركب الله تعالى العظام بعضها على بعض فكساه اللحم والجلد وأحياه وهو ينظر".

قال المراغي: " كيف نخرت عظامه، وتقطعت أوصاله وتمزقت، ليستبين لك

=

=

طول لبثك، وتطمئن بذلك نفسك".

وقد اختلف أهل التفسير في قوله تعالى: {وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ} [البقرة: ٢٥٩]، وذكروا وجوها:

الأول: فقال بعضهم: قال الله تعالى ذكره ذلك له، بعد أن أحياه خلقًا سويًّا، ثم أراد أن يحيي حماره تعريفًا منه تعالى ذكره له كيفية إحيائه القرية التي رآها خاوية على عروشها، فقال: {أنى يحيي هذه الله بعد موتها}؟ مستنكرًا إحياء الله إياها. قاله وهب، والسدي.

الثاني: وقال آخرون منهم: بل قال الله تعالى ذكره ذلك له بعد أن نفخ فيه الروح في عينه، قالوا: وهي أول عضو من أعضائه نفخ الله فيه الروح، وذلك بعد أن سواه خلقًا سويًّا، وقبل أن يحيي حماره. قاله مجاهد، وابن جريج.

الثالث: وقال آخرون: بل جعل الله الروح في رأسه وبصره، وجسدُه ميتٌ، فرأى حماره قائمًا كهيئته يوم ربطه، وطعامه وشرابه كهيئته يوم حَلَّ البقعة. ثم قال الله له: انظر إلى عظام نفسك كيف ننشزها. قاله وهب، والضحاك، وقتادة، والربيع، وابن زيد، وبكر بن مضر.

قال الطبري: " وأولى الأقوال في هذه الآية بالصواب قولُ من قال: إن الله تعالى ذكره بعث قائل: {أَنَّى يحيي هذه الله بعد موتها} من مماته، ثم أراه نظير ما استنكر من إحياء الله القرية التي مرّ بها بعد مماتها عيانًا من نفسه وطعامه وحماره. فحمل تعالى ذكره ما أراه من إحيائه نفسه وحماره مثلا لما استنكر من إحيائه أهل القرية التي مرّ بها خاويةً على عروشها، وجعل ما أراه من العِبرة في طعامه وشرابه، عبرة له وحجة عليه في كيفية إحيائه منازل القرية وجِنانها. وذلك هو معنى قول مجاهد الذي ذكرناه قبل، وإنما قلنا: ذلك أولى بتأويل الآية، لأنّ قوله: {وانظر إلى العظام} إنما هو بمعنى: وانظر إلى العظام التي تراها ببصرك كيف ننشزُها، ثم

=

=

نكسوها لحمًا، وقد كان حماره أدركه من البلى في قول أهل التأويل جميعًا نظيرُ الذي لحق عظامَ من خوطب بهذا الخطاب، فلم يمكن صرف معنى قوله: (وانظر إلى العظام) إلى أنه أمرٌ له بالنظر إلى عظام الحمار دون عظام المأمور بالنظر إليها، ولا إلى أنه أمر له بالنظر إلى عظام نفسه دون عظام الحمار. وإذْ كان ذلك كذلك، وكان البلى قد لحق عظامه وعظام حماره، كان الأولى بالتأويل أن يكون الأمرُ بالنظر إلى كل ما أدركه طرفه مما قد كان البلى لحقه، لأن الله تعالى ذكره جعل جميع ذلك عليه حجة وله عبرةً وعظةً".

واختلفوا في تفسير قوله تعالى: {وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ} [البقرة: ٢٥٩]، على وجهين:

الأول: فقال الأكثرون: أراد به عظام حماره.

الثاني: وقال قوم" "أراد به عظام هذا الرجل، وذلك أن الله تعالى لم يمت حماره بل أماته هو فأحيا الله عينيه ورأسه، وسائر جسده ميت، ثم قال: انظر إلى حمارك فنظر فرأى حماره قائما واقفا كهيئته يوم ربطه حيا لم يطعم ولم يشرب مائة عام ونظر إلى الرمة في عنقه جديدة لم تتغير، وتقدير الآية: {وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ} وانظر إلى عظامك كيف ننشزها وفي الآية تقديم وتأخير، وتقديرهما: وانظر إلى حمارك، وانظر إلى العظام كيف ننشزها ولنجعلك آية للناس".

قوله تعالى: {وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ} [البقرة: ٢٥٩]، " أي لنصيِّرك علامة للناس على قدرتنا".

قال الطبري: " ولنجعلك حجة على من جهل قدرتي، وشكَّ في عظمتي".

قال القاسمي: " أي فعلنا ما فعلنا، من إحيائك بعد ما ذكر، لتعاين ما استبعدته من الإحياء بعد دهر طويل. ولنجعلك آية للناس على البعث".

عن الربيع بن أنس: "قوله: {آية}، يقول: عبرة".

=

=

قال ابن عطية: " معناه لهذا المقصد من أن تكون آية فعلنا بك هذا".

قال المراغي: " أي فعلنا ما فعلنا من إحيائك وإحياء حمارك، وحفظ ما معك من الطعام والشراب، ليزيل تعجبك، ونريك آياتنا في نفسك وطعامك وشرابك، ولنجعلك آية للناس، أما كونه آية له فواضح، وأما كونه آية للناس فلأن علمهم بموته مائة عام ثم بحياته بعد ذلك يكون من أكبر الآيات التي يهتدى بها من يشاهدها، إلى كمال قدرة الله وعظيم سلطانه".

وقيل: "كان آية للناس، بأنه جاء بعد مائة عام إلى ولده وولد ولده، شابًّا وهم شيوخ".

وقد اختلفوا في موضع كون هذا الرجل آية، على قولين:

الأول: قال الأعمش: "موضع كونه آية، هو أنه جاء شابا على حاله يوم مات، فوجد الحفدة والأبناء شيوخا".

قال عكرمة: " كان بعث ابن لمائة وأربعين، شابا، وكان ولده أبناء مائة سنة، وهم شيوخ". وروي عن عبدالله مثله.

قال ابن أبي حاتم: "وروي عن المنهال بن عمرو والأعمش قالا: جاء شاب وولده شيوخ".

والثاني: وقيل: " بل موضع كونه آية، أنه جاء وقد هلك كل من يعرف، فكان آية لمن كان حيا من قومه، إذ كانوا موقنين بحاله سماعا".

وأخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن السدي، يعني قوله: {ولنجعلك آية للناس}، قال: فرجع إلى أهله، فوجد داره قد بيعت وبنيت وهلك من كان يعرفه، فقال: اخرجوا من داري، قالوا: ومن أنت؟ قال: أنا عزير.

قالوا: أليس قد هلك عزير، منذ كذا وكذا؟ قال: فإني أنا هو، كان من حالي، وكان. فلما عرفوا ذلك، خرجوا له من الدار فدفعوها إليه".

=

=

قال ابن عطية: " وفي إماتته هذه المدة، ثم إحيائه أعظم آية، وأمره كله آية للناس غابر الدهر، لا يحتاج إلى تخصيص بعض ذلك دون بعض".

وقال عباد بن منصور: "سألت الحسن، عن قوله: {ولنجعلك آية للناس}، قال: فكان هذا عبدا نفعه الله بما أراه من العبرة في نفسه وجعله آية للناس".

قوله تعالى: {وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا} [البقرة: ٢٥٩]، " أي تأمل في عظام حمارك النخرة كيف نركّب بعضها فوق بعض وأنت تنظر".

قال القاسمي" أي عظام الحمار لتشاهد كيفية الإحياء، [إذ] نرفع بعضها على بعض ونركبه عليه".

قال المراغي: " أي إن القادر على أن يكسو هذه العظام لحما ويمدها بالحياة ويجعلها أصلا لجسم حى - قادر على أن يعيد الخصب والعمران للقرية، وكذلك القادر على الإحياء بعد لبث مائة سنة قادر على الإحياء بعد لبث الموتى آلاف السنين، فبعض أفعاله تعالى يشبه بعضا".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى:: {كَيْفَ نُنشِزُهَا} [البقرة: ٢٥٩]، وجوها:

الأول: قال ابن عباس: " {وانظر إلى العظام كيف ننشزها}: نشخصها عضوا عضوا".

الثاني: قال وهب بن منبه: "يعني في قوله: {كيف ننشزها} قال: فجعل ينظر إلى العظام، كيف يلتئم بعضها إلى بعض".

الثالث: وعن السدي" "قوله: وانظر إلى العظام كيف ننشزها يقول: نحركها ثم نكسوها، فبعث الله ريحا، فجاءته بعظام الحمار من كل سهل وجبل، ذهبت به الطير والسباع، فاجتمعت، وركب بعضها في بعض، وهو ينظر، وصار حمارا من عظام، ليس له لحم ولا دم".

الرابع: وريوي: "عن أبي حفص مبشر بن عبيد، في قراءته: {كيف ننشزها}، قال:

=

=

نقيمها".

قال الطبري: " والذي هو أولى بتأويل الآية من القول، أن يقال: أن الله تعالى ذكره، أخبر أنه حمل الذي وصف صفته في هذه الآية حُجة للناس، فكان ذلك حُجة على من عرفه من ولده وقوْمه ممن علم موته، وإحياءَ الله إياه بعد مماته، وعلى من بُعث إليه منهم".

وفي قوله تعالى: {وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا} [البقرة: ٢٥٩]، أربعة قراءات:

الأولى: {نُنْشِرُهَا} بالراء المهملة وضم النون، قرأ بذلك ابن كثير ونافع وأبو عمرو وذلك قراءة عامة قرأة أهل المدينة، بمعنى: وانظر إلى العظام كيف نحييها، ثم نكسوها لحمًا، قاله مجاهد، وقتادة، وابن زيد.

قال الطبري: " واحتج بعض قرَأة ذلك بالراء وضم نون أوله، بقوله: {ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ} [عبس: ٢٢]، فرأى أنّ من الصواب إلحاق قوله: {وانظر إلى العظام كيف ننشرها} به.".

قال الماوردي: "والنشور: الحياة بعد الموت، مأخوذ من نشر الثوب، لأن الميت كالمطوي، لأنه مقبوض عن التصرف بالموت، فإذا حَيِيَ وانبسط بالتصرف قيل: نُشِرَ وأُنشِر".

والقراءة الثانية: قرأ بها الباقون {ننشِزُها}، بالزاي المعجمة، يعني نرفع بعضها إلى بعض، وذلك قراءة عامة قرأة الكوفيين.

وأصل (النشوز) الارتفاع، ومنه قيل: " قد نشز الغلام "، إذا ارتفع طوله وشبَّ، ومنه " نشوز المرأة " على زوجها، بأن تطيح ببصرها إلى بشر صارفة له عن زوجها، كقول الفرزدق:

إدا جلست عند الإمام كأنها بها رفقة من ساعة يستحيلها

وكقول الأخر:

=

=

إذا الليل عن نشز تخلى رميته بأمثال أبصار النساء القواري

ومن ذلك قيل للمكان المرتفع من الأرض: " نَشَز ونَشْز ونشاز "،، فإذا أردت أنك رفعته، قلت: " أنشزته إنشازًا "، و " نشز هو "، إذا ارتفع.

فمعنى قوله: " {وانظر إلى العظام كيف ننشزها} في قراءة من قرأ ذلك بالزاي: كيف نرفعُها من أماكنها من الأرض فنردُّها إلى أماكنها من الجسد". وبه قال ابن عباس، والسدي.

القراءة الثالثة: وقرأ ذلك بعضهم: {وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نَنْشُرُهَا}، بفتح النون من أوله وبالراء. كأنّه وجّه ذلك إلى مثل معنى: نَشْرِ الشيء وطيِّه، وذلك قراءة غير محمودة، لأن العرب لا تقول: نشر الموتى، وإنما تقول: " أنشر الله الموتى "، فنشروا هم " بمعنى: أحياهم فحيُوا هم. ويدل على ذلك قوله: (ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ) وقوله: (أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ) [الأنبياء: ٢١]؛.. وعلى أنه إذا أريد به حَيِي، الميت وعاش بعد مماته، قيل: نَشَر، ومنه قول أعشى بني ثعلبة:

حَتَّى يَقُولَ النَّاسَ مِمَّا رَأَوْا: يَا عَجَبًا لِلْمَيِّتِ النَّاشِرِ

وروي سماعًا من العرب: " كان به جَرَبٌ فنَشَر "، إذا عاد وَحَيِيَ".

القراءة الرابعة: وقرأ أبي بن كعب: {كيف ننشيها} بالياء.

قال الطبري: " والقول في ذلك عندي أنّ معنى " الإنشاز " ومعنى " الإنشار " متقاربان، لأن معنى " الإنشاز ": التركيبُ والإثبات ورد العظام إلى العظام، ومعنى " الإنشار " إعادة الحياة إلى العظام، وإعادتها لا شك أنه ردُّها إلى أماكنها ومواضعها من الجسد بعد مفارقتها إياها. فهما وإن اختلفا في اللفظ، فمتقاربا المعنى. وقد جاءت بالقراءة بهما الأمة مجيئًا يقطعُ العذر ويوجب الحجة، فبأيِّهما قرأ القارئ فمصيب، لانقياد معنييهما، ولا حجة توجب لإحداهما القضاءَ بالصواب على الأخرى، فإن ظنّ ظانٌ أن " الإنشارَ " إذا كان إحياءً، فهو بالصواب

=

=

أولى، لأن المأمور بالنظر إلى العظام وهي تُنْشر إنما أمر به ليرى عيانًا ما أنكره بقوله: {أنَّى يحيي هذه الله بعد موتها} ؟ [فقد أخطأ]، فإن إحياء العظام لا شك في هذا الموضع، إنما عنى به ردُّها إلى أماكنها من جسد المنظور إليه، وهو يُحيى، لإعادة الروح التي كانت فارقتها عند الممات. والذي يدل على ذلك قوله: {ثم نكسوها لحمًا}، ولا شك أن الروح إنما نفخت في العظام التي أنشزت بعد أن كسيت اللحم. وإذ كان ذلك كذلك، وكان معنى " الإنشاز " تركيب العظام وردها إلى أماكنها من الجسد، وكان ذلك معنى " الإنشار " وكان معلومًا استواء معنييهما، وأنهما متفقا المعنى لا مختلفاه، ففي ذلك إبانة عن صحة ما قلنا فيه، وأما القراءة الثالثة، فغير جائزةٍ القراءةُ بها عندي، وهي قراءة من قرأ: " كَيْفَ نَنْشُرُهَا " بفتح النون وبالراء، لشذوذها عن قراءة المسلمين، وخروجها عن الصحيح الفصيح من كلام العرب".

قوله تعالى: {ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا} [البقرة: ٢٥٩]، " أي نسترها به".

قال ابن عثيمين: " أي نسترها باللحم؛ فشاهد ذلك بعينه، فاجتمع عنده آيتان من آيات الله؛ إبقاء ما يتغير على حاله – وهو طعامه، وشرابه؛ وإحياء ما كان ميتًا – وهو حماره".

قال ابن عطية: " والكسوة: ما وارى من الثياب، وشبه اللحم بها".

قال الطبري: " نكسوها ": نُلبسها ونُواريها به كما يواري جسدَ الإنسان كسوتُه التي يلبَسُها. وكذلك تفعل العرب، تجعل كل شيء غطَّى شيئًا وواراه، لباسًا له وكُسوة، ومنه قول النابغة الجعدي:

فَالْحَمْدُ للهِ إِذْ لَمْ يَأْتِنِي أَجَلِي حَتَّى اكْتَسَيْتُ مِنَ الإسْلامِ سِرْبَالا

فجعل الإسلام – إذ غطَّى الذي كان عليه فواراه وأذهبه – كُسوةً له وسِربالا".

قال السدي: "إن الله كسا العظام لحما ودما، فقام حمارا من لحم ودم، ليس في

=

=

روح، ثم أقبل ملك يمشي، حتى أخذ بمنخر الحمار فنفخ فيه، فنهق الحمار".

وروي" عن عكرمة يعني قوله: {ثم نكسوها لحما}، قال: لما اتصلت المفاصل، كسيت لحما، ثم كسي اللحم عصبا، ثم مد الجلد عليها، ثم نفخ في منخره، فنهق".

قوله تعالى: {فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ} [البقرة: ٢٥٩]، أي: " فلما تبين له ما أشكل عليه، يعنى أمر إحياء الموتى".

قال الصابوني: " أي فلما رأى الآيات الباهرات".

قال القاسمي "أي: اتضح له إعادته مع طعامه وشرابه وحماره، بعد التلف الكليّ، وظهر له كيفية الإحياء".

قال المراغي: "أي فلما ظهر له إحياء الميت عيانا".

قال ابن عثيمين: أي تبين لهذا الرجل – الذي مر على القرية، واستبعد أن يحييها الله بعد موتها؛ أو استبطأ أن الله سبحانه وتعالى يحييها بعد موتها، وحصل ما حصل من آيات الله ﷻ بالنسبة له، ولحماره، ولطعامه، وشرابه – تبين له الأمر الذي تحقق به قدرة الله ﷻ".

قال الطبري: أي: " فلما اتضح له عيانًا ما كان مستنكرًا من قدرة الله وعظمته عنده قبل عيانه ذلك، قالَ أَعْلَمُ".

اعترض عليه ابن عطية قائلا: " وهذا خطأ لأنه ألزم ما لا يقتضيه اللفظ، وفسر على القول الشاذ والاحتمال الضعيف".

قال الزمخشري: " وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما: {فلما تبين له}، على البناء للمفعول".

قوله تعالى: {قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٥٩]، " قال أيقنت وعلمت علم المشاهدة أن الله على كل شيء قدير".

قال القاسمي: " فخرج من الظلمات إلى النور.".

=

=

قال ابن كثير: "أي: أنا عالم بهذا وقد رأيته عيانًا فأنا أعلم أهل زماني بذلك".
قال المراغي: " قال: أعلم علما يقينيّا مؤيدا بآيات الله في نفسى وفي الآفاق، أن الله على كل شاء من الأشياء التي من جملتها ما شاهدته، قدير لا يستعصى عليه أمر".
قال الحسن: " ذكر لنا- والله أعلم- أن أول شيء خلقه الله منه، عيناه، ثم جعل يخلق بعد، بقية خلقه وهو ينظر بعينيه، كيف يكسو العظام لحما، ليعتبر ويعلم أن الله يحي الموتى، وأنه على كل شيء قدير، فلما رأى ما أراه الله من ذلك، أجاب ربه خيرا، في معرفته، فقال: {أعلم أن الله على كل شيء قدير}".
وقال محمد بن إسحاق: " {إن الله على كل شيء قدير}، أي: إن الله على كل ما أراد بعباده، من نقمة، أو عفو قدير".
قال ابن عثيمين: و «العلم» – كما سبق – هو إدراك الشيء إدراكًا جازمًا مطابقًا لما هو عليه؛ وعدم الإدراك هو الجهل البسيط؛ وإدراك الشيء على غير ما هو عليه: هو الجهل المركب؛ وعدم الجزم: شك؛ أو ظن؛ أو وهم؛ فإن تساوى الأمران فهو شك؛ وإن ترجح أحدهما فالراجح ظن؛ والمرجوح وهم.
وأما والـ «القدرة» فصفة تقوم بالقادر بحيث يفعل الفعل بلا عجز؛ لقوله تعالى: {وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليمًا قديرًا} [فاطر: ٤٤]: لما نفى أن يعجزه شيء قال تعالى: {إنه كان عليمًا قديرًا} فلما نفى العجز، ذكر القدرة، والعلم مقابلها".
واختلفت القراءة في قوله تعالى " {قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ} [البقرة: ٢٥٩]، على قراءتين:
القراءة الأولى: {قَالَ اعْلَمْ}، على معنى الأمر، بوصل (الألف) من (اعلم)، وجزم (الميم) منها، وهي قراءة عامة قرأة أهل الكوفة، ويذكرون أنها في قراءة عبد الله: {قِيلَ اعْلَمْ}، على وجه الأمر من الله الذي أحيي بعد مماته، فأمر بالنظر إلى

=

=

ما يحييه الله بعد مماته.

وكذلك روي عن ابن عباس.

وقال الربيع: "ذكر لنا، والله أعلم، أنه قيل له: {انظر}، ! فجعل ينظر إلى العظام كيف يتواصَلُ بعضها إلى بعض، وذلك بعينيه، فقيل: {اعلم أن الله على كل شيء قدير}.

قال أبو علي: " قال: أَعْلَمُ على لفظ الأمر، فالمعنى: يؤول إلى الخبر، وذاك أنّه لما تبيّن له ما تبيّن من الوجه الذي ليس لشبهة عليه منه طريق، نزّل نفسه منزلة غيره، فخاطبها كما يخاطب سواها فقال: أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وهذا مما تفعله العرب، ينزّل أحدهم نفسه منزلة الأجنبيّ فيخاطبها كما تخاطبه قال:

تذكّر من أنّى ومن أين شربه ... يؤامر نفسيه كذي الهجمة الأبل

فجعل عزمه على وروده الشرب له لجهد العطش، وعلى تركه الورود مرة لخوف الرامي وترصّد القانص نفسين له.

ومن ذلك قول الأعشى:

أرمي بها البيد إذا هجّرت ... وأنت بين القرو والعاصر

فقال: أنت، وهو يريد نفسه، فنزّل نفسه منزلة سواه في مخاطبته لها مخاطبة الأجنبيّ.

ومثل ذلك قوله:

ودّع هريرة إنّ الرّكب مرتحل ... وهل تطيق وداعًا أيّها الرّجل

فقال: ودّع، فخاطب نفسه كما يخاطب غيره، ولم يقل: لأودّع، وعلى هذا قال: أيّها الرجل، وهو يعني نفسه. وقال:

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدًا

=

=

فكذلك قوله لنفسه {أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٥٩]، نزّله منزلة الأجنبيّ المنفصل منه، لتنبهه على ما تبيّن له ممّا كان أشكل عليه.

قال أبو الحسن: وهو أجود في المعنى".

القراءة الثانية: {قَالَ أَعْلَمُ}، على وجه الخبر عن نفسه للمتكلم به، بهمز (ألف) {أعلم} وقطعها، ورفع (الميم)، بمعنى: "فلما تبين له من قدرة الله وعظيم سلطانه بمعاينته ما عاينه، قال المتبيِّن ذلك: أعلم الآن أنا أنّ الله على كل شيء قدير".

وبذلك قرأ عامة قرأة أهل المدينة، وبعض قرأة أهل العراق، وبذلك فسّر معناه، جماعة من أهل التفسير: منهم وهب، وقتادة، والسدي، والضحاك، وابن يد.

قال الطبري: " وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ: {اعْلَمْ}، بوصل (الألف) وجزم (الميم)، على وجه الأمر من الله تعالى ذكره للذي قد أحياه بعد مماته، بالأمر بأن يعلم أن الله الذي أراه بعينيه ما أراه من عظيم قدرته وسلطانه، من إحيائه إياه وحمارَه بعد موت مائة عام وبَلائه، حتى عادَا كهيئتهما يوم قبض أرواحهما، وحفظِه عليه طعامه وشرابه مائة عام حتى ردَّه عليه كهيئته يوم وضعه غير متغير، على كل شيء قادرٌ كذلك، وإنما اخترنا قراءة ذلك كذلك وحكمنا له بالصواب دون غيره؛ لأن ما قبله من الكلام أمرٌ من الله تعالى ذكره: قولا للذي أحياه الله بعد مماته، وخطابًا له به، وذلك قوله: {فانظر إلى طعامك وشرَابك لم يتسنَّه وانظر إلى حمارك... وانظر إلى العظام كيف ننشزها}، فلما تبين له ذلك جوابًا عن مسألته ربَّه: {أنى يحيي هذه الله بعد موتها} قال الله له: {اعلم أن الله} الذي فعل هذه الأشياء على ما رأيت على غير ذلك من الأشياء قديرٌ كقدرته على ما رأيت وأمثاله، كما قال تعالى ذكره لخليله إبراهيم ﷺ بعد أن أجابه عن مسألته إياه في قوله: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى} {وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}، فأمر

=

=

إبراهيم بأن يعلم، بعد أن أراه كيفية إحيائه الموتى، أنه عزيز حكيم، فكذلك أمر الذي سأل فقال: {أنّى يحيي هذه الله بعد موتها} بعد أن أراه كيفية إحيائه إياها أن يعلم أنّ الله على كل شيء قدير".

وقال ابن عطية: قوله تعالى {قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، أي: "أنا أعلم أن الله على كل شيء قدير، وهذا عندي ليس بإقرار بما كان قبل ينكره كما زعم الطبري، بل هو قول بعثه الاعتبار كما يقول الإنسان المؤمن إذا رأى شيئا غريبا من قدرة الله: الله لا إله إلا هو ونحو هذا. وقال أبو علي: "معناه أعلم هذا الضرب من العلم الذي لم أكن علمته قبل".

قال ابن عطية: يعني علم المعاينة".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: إثبات الكلام لله ﷻ، والقول، وأنه بحرف، وصوت مسموع؛ لقوله تعالى: {قال كم لبثت}؛ والأولى الأخذ بظاهر القرآن، وأن القائل هو الله ﷻ.

ومنها: أن كلام الله ﷻ بحروف، وأصوات مسموعة؛ لقوله تعالى: {كم لبثت}، وقوله تعالى: {بل لبثت مائة عام}؛ فإن مقول القول حروف بصوت سمعه المخاطَب، وأجاب عليه بقوله: {لبثت يومًا أو بعض يوم}؛ ولكن الصوت المسموع من كلام الله ﷻ ليس كصوت المخلوقين؛ الحروف هي الحروف التي يعبر بها الناس؛ لكن الصوت: لا؛ لأن الصوت صفة الرب ﷻ؛ والله سبحانه وتعالى يقول: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١].

ومنها: الرد على أهل الطبيعة الذين يقولون: إن السنن الكونية لا تتغير؛ لقوله تعالى: {لم يتسنه}: لكون هذا الطعام والشراب لم يتغير لمدة مائة سنة، والرياح تمر به، والشمس، والحر.

ومنها: ثبوت كرامات الأولياء؛ وهي كل أمر خارق للعادة يجريه الله ﷻ على يد

=

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠).

{و} اُذْكُرْ {إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيم رَبّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ} تَعَالَى لَهُ {أَوَلَمْ تُؤْمِن} بِقُدْرَتِي عَلَى الْإِحْيَاء سَأَلَهُ مَعَ عِلْمه بِإِيمَانِهِ بِذَلِكَ لِيُجِيبَهُ بِمَا سَأَلَ فَيَعْلَم السَّامِعُونَ غرضه {قال بلى} آمنت {وَلَكِنْ} سَأَلْتُك {لِيَطْمَئِنّ} يَسْكُن {قَلْبِي} بِالْمُعَايَنَةِ الْمَضْمُومَة إِلَى الِاسْتِدْلَال {قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَة مِنْ الطَّيْر فَصُرْهُنَّ إِلَيْك} بِكَسْرِ الصَّاد وَضَمّهَا أَمِلْهُنَّ إِلَيْك وقطعهن واخلط لحمهن وريشهن {ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلّ جَبَل} مِنْ جِبَال أَرْضك {منهن جزءا ثم اُدْعُهُنَّ} إِلَيْك {يَأْتِينَك سَعْيًا} سَرِيعًا {وَاعْلَمْ أَنَّ الله عَزِيز} لَا يُعْجِزهُ شَيْء {حَكِيم} في صنعه فَأَخَذَ طَاوُوسًا وَنِسْرًا وَغُرَابًا وَدِيكًا وَفَعَلَ بِهِنَّ ما ذكر وأمسك رؤوسهن عِنْده وَدَعَاهُنَّ فَتَطَايَرَتْ الْأَجْزَاء إِلَى بَعْضهَا حَتَّى تكاملت ثم أقبلت إلى رؤوسها[1].

=

أحد أوليائه تكريمًا له، وشهادةً بصدق الشريعة التي كان عليها؛ ولهذا قيل: كل كرامة لوليّ فهي آية للنبي الذي اتبعه؛ و «الولي» كل مؤمن تقي؛ لقوله تعالى: {ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون * الذين آمنوا وكانوا يتقون} [يونس: ٦٢، ٦٣].

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ} [البقرة: ٢٦٠].

أي: واذكر حين طلب ابراهيم من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى.

سأل الخليل عليه السلام عن الكيفية مع إيمانه الجازم بقدرة الله تعالى، فالسؤال هنا عن الكيفية لا عن الإمكان.

قال الطبري: " وإنما صلح أن يعطف بقوله: {وإذ قال إبراهيم} على قوله: {أو

=

=

كالذي مرّ على قرية}، وقوله: {ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه}، لأن قوله: {ألم تر} ليس معناه: ألم تر بعينيك، وإنما معناه: ألم تر بقلبك، فمعناه: ألم تعلم فتذكر، فهو وإن كان لفظه لفظ " الرؤية " فيعطف عليه أحيانًا بما يوافق لفظه من الكلام، وأحيانًا بما يوافق معناه".

و{إبراهيم} ﷺ هو الأب الثالث للأنبياء؛ فالأول: آدم؛ والثاني: نوح؛ والثالث: إبراهيم، كما قال الله سبحانه وتعالى: {ملة أبيكم إبراهيم} [الحج: ٧٨]، وقال تعالى في نوح: {وجعلنا ذريته هم الباقين} [الصافات: ٧٧]؛ وآدم معلوم أنه أبو البشر: قال الله تعالى: {يا بني آدم} [الأعراف: ٢٦].

قوله تعالى: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى} [البقرة: ٢٦٠]، أي: ربّي " اجعلني أنظر، وأرى بعيني"، كيف تحيي الموتى.

قال ابن عثيمين: "والسؤال هنا عن الكيفية لا عن الإمكان؛ لأن إبراهيم لم يشك في القدرة؛ ولا عن معنى الإحياء؛ لأن معنى الإحياء عنده معلوم؛ لكن أراد أن يعلم الكيفية: كيف يحيي الله الموتى بعد أن أماتهم، وصاروا ترابًا وعظامًا".

قال الصابوني: " سأل الخليل عن الكيفية مع إِيمانه الجازم بالقدرة الربانية، فكان يريد أن يعلم بالعيان ما كان يوقن به بالوجدان".

وقوله تعالى: {الموتى}: يحتمل وجهين:

الأول: أيّ موتى يكونون.

الثاني: أن المراد به الموتى من بني آدم.

إذا نظرنا إلى لفظ {الموتى} وجدناه عامًا؛ يعني أيّ شيء يحييه الله أمامه فقد أراه؛ فيترجح الاحتمال الأول.

واختلف أهل التفسير في سبب مسألة إبراهيم، على أقوال:

الأول: أنه أنه رأى دابة قد تقسَّمتها السباعُ والطيرُ، فسأل ربه أن يريه كيفية إحيائه

=

=

إياها، وهذا قول ابن عباس، وقتادة، والضحاك، وابن جريج، وابن يد.

قال الطبري: " فيزداد يقينًا برؤيته ذلك عيانًا إلى علمه به خبرًا، فأراه الله ذلك مثلا بما أخبر أنه أمره به".

والثاني: لمنازعة النمرود له في الإحياء، قاله ابن إسحاق، والحسن فيما معناه.

قال الطبري: القولان الأول والثاني: " متقاربا المعنى، في أن مسألة إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، كانت ليرى عيانًا ما كان عنده من علم ذلك خبرًا".

الثالث: وقال آخرون: بل كانت مسألته ذلك ربَّه عند البشارة التي أتته من الله بأنه اتخذه خليلا فسأل ربه أن يريه عاجلا من العلامة له على ذلك، ليطمئن قلبه بأنه قد اصطفاه لنفسه خليلا ويكون ذلك لما عنده من اليقين مؤيِّدًا.

وإلى هذا القول ذهب الطحاوي، وهو المروي عن السدي، وسعيد بن جبير، وعبدالله بن المبارك.

الرابع: وقيل: قال ذلك لربه لأنه شك في قدرة الله على إحياء الموتى. روي فيما معنى ذلك عن عطاء بن أبي رباح، وابن عباس، وعطاء، وهذا اختيار الطبري.

واستندوا في قولهم على ما روي عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: " نحنُ أحق بالشك من إبراهيم، قال: رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي".

قال الطبري، مرجحا هذا القول: " وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية، ما صحَّ به الخبر عن رسول الله صلى أنه قال، وهو قوله: " نحن أحق بالشك من إبراهيم، قال: رب أرني كيف تحيي الموتى؟ قال أولم تؤمن؟ "، وأن تكون مسألته ربَّه ما سأله أن يُريه من إحياء الموتى لعارض من الشيطان عرَض في قلبه، كالذي ذكرنا عن ابن زيد آنفًا: من أن إبراهيم لما رأى الحوت الذي بعضه في البر وبعضه في البحر، قد تعاوره دواب البر ودواب البحر وطير الهواء، ألقى الشيطان في نفسه

=

=

فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، ليعاين ذلك عيانًا، فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن يلقي في قلبه مثل الذي ألقي فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك. فقال له ربه: {أولم تؤمن}؟ يقول: أولم تصدق يا إبراهيم بأني على ذلك قادر؟ قال: بلى يا رب! لكن سألتك أن تريني ذلك ليطمئن قلبي، فلا يقدر الشيطان أن يلقي في قلبي مثل الذي فعل عند رُؤيتي هذا الحوت"، وكذا روي عن ابن يد.

وقد اعترض ابن عطية على هذا القول، فقال: " فأما قول ابن عباس: هي أرجى آية فمن حيث فيها الإدلال على الله تعالى وسؤال الإحياء في الدنيا، وليست مظنة ذلك، ويجوز أن يقول: هي أرجى آية لقوله، أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ أي إن الإيمان كاف لا يحتاج بعده إلى تنقير وبحث، وأما قول عطاء بن أبي رباح: دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس فمعناه من حب المعاينة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به، ولهذا قال النبي عليه السلام: «ليس الخبر كالمعاينة»، وأما قول النبي عليه السلام نحن أحق بالشك من إبراهيم فمعناه: أنه لو كان شك لكنا نحن أحق به ونحن لا نشك، فإبراهيم عليه السلام أحرى أن لا يشك، فالحديث مبني على نفي الشك عن إبراهيم. والذي روي فيه عن النبي عليه السلام أنه قال: ذلك محض لإيمان إنما هو في الخواطر الجارية التي لا تثبت، وأما الشك فهو توقف بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وذلك هو المنفي عن الخليل عليه السلام. وإحياء الموتى إنما يثبت بالسمع، وقد كان إبراهيم عليه السلام أعلم به، يدلك على ذلك قوله: رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ [البقرة: ٢٥٨] فالشك يبعد على من ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوءة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعا، وإذا تأملت سؤاله عليه السلام وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكا، وذلك أن الاستفهام بكيف إنما هو عن حال شيء موجود متقرر الوجود عند السائل

=

=

والمسئول، نحو قولك: كيف علم زيد؟ وكيف نسج الثوب؟ ونحو هذا، ومتى قلت كيف ثوبك وكيف زيد فإنما السؤال عن حال من أحواله، وقد تكون كَيْفَ خبرا عن شيء شأنه أن يستفهم عنه، كَيْفَ نحو قولك: كيف شئت فكن، ونحو قول البخاري: كيف كان بدء الوحي، وكَيْفَ في هذه الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر، ولكن لما وجدنا بعض المنكرين لوجود شيء قد يعبر عن إنكاره بالاستفهام عن حالة لذلك الشيء يعلم أنها لا تصح، فليزم من ذلك أن الشيء في نفسه لا يصح، مثال ذلك أن يقول مدع: أنا أرفع هذا الجبل، فيقول له المكذب: أرني كيف ترفعه؟ فهذه طريقة مجاز في العبارة، ومعناها تسليم جدلي، كأنه يقول افرض أنك ترفعه أرني كيف؟ فلما كان في عبارة الخليل عليه السلام هذا الاشتراك المجازي، خلص الله له ذلك وحمله على أن يبين الحقيقة فقال له: أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى، فكمل الأمر وتخلص من كل شك، ثم علل عليه السلام سؤاله بالطمأنينة".

واعترض كثير من المفسرين على اختيار الطبري، فهذا القاسمي يقول، " وحكى ابن جرير عن طائفة من أهل العلم أنه سأل ذلك لأنه شك في قدرة الله، واستدلوا بما صح عنه ﷺ وفي الصحيحين وغيرهما من قوله: «نحن أحقّ بالشك من إبراهيم»، وبما روي عن ابن عباس أنه قال: "ما في القرآن عندي آية أرجى منها، إذ رضي الله من إبراهيم قوله {بَلى}، قال فهذا لما يعترض في النفوس ويوسوس به الشيطان"، أخرجه عنه الحاكم في المستدرك وصححه، ورجح هذا ابن جرير بعد حكايته له، قال ابن عطية: "وهو عندي مردود". يعني قول هذه الطائفة".

والراجح أن سيدنا إبراهيم -عليه السلام- لم يشك في قدرة الله - عز وجل - على إحياء الموتى، ولكنه أراد أن يتحول من علم اليقين الذي أوحاه الله - عز وجل - إليه إلى عين اليقين وهو ما تراه العين وتشاهده، حتى يزداد القلب اطمئنانا على ما به من إيمان،

=

=

وكيف يشك إبراهيم – عليه السلام – في إحياء الله الموتى، وقد حاج الملك وبرهن له على قدرة الله تبارك وتعالى – على كل شيء ومنها إحياء الموتى، فكيف يحاجج الملك بما يشك فيه؟ !.

قال المراغي: "وليس في سؤال إبراهيم ما يشعر بالشك، فالإنسان قد جبل على طلب المزيد في العلم والرغبة في الوقوف على أسرار الخليقة، وأكمل الناس علما أشدهم رغبة في طلب الوقوف على المجهولات، فطلب إبراهيم رؤية كيفية إحياء الموتى طلب للطمأنينة فيما تنزع إليه نفسه من معرفة خفايا أسرار الربوبية، لا طلب للطمأنينة بالبعث إذ قد عرفه بالوحى والدليل".

فنعتقد جزما بأنه ليس المقصود هنا أن إبراهيم–عليه السلام– كان يشك في قدرة الله تعالى على الإحياء، ونحتجّ بذلك في وجهين:

الأول: أن إبراهيم–عليه السلام– قد قال {بلى}، وهذا يزيل كل لبس، وينفي كل توهم في نسبة الشك في القدرة إلى إبراهيم.

والاستفهام في قوله تعالى: {أولم تؤمن} للتقرير، وليس للإنكار ولا للنفي، فهو كقوله تعالى: {ألم نشرح لك صدرك} [الشرح: ١] يعني: قد شرحنا لك، فمعنى {أولم تؤمن}: ألست قد آمنت. لتقرير إيمان إبراهيم–عليه السلام–.

قال ابن عطية: " إحياء الموتى إنما يثبت بالسمع، وقد كان إبراهيم أعلم به، يدلك على ذلك قوله: {ربي الذي يحيي ويميت} [البقرة: ٢٥٨]، فالشك يبعد على من ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعًا".

الثاني: أن سؤال إبراهيم –عليه السلام– إنما هو عن الكيفية، لا عن الإمكان كما هو صريح قوله: {كيف تحيي الموتى}.

قال ابن عطية: " وإذا تأملت سؤاله –عليه السلام–، وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكًا،

=

=

وذلك أن الاستفهام بكيف إنما هو عن حال شيء موجود متقرر الوجود عند السائل والمسؤول. نحو قولك: كيف علم زيد؟ وكيف نسج الثوب؟ ونحو هذا، ومتى قلت كيف ثوبك وكيف زيد فإنما السؤال عن حال من أحواله... و {كيف} في هذه الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر".

قال الماوردي: " ولأي الأمرين كان، فإنه أحب أن يعلم ذلك علم عيان بعد علم الاستدلال.

قوله تعالى: {قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ} [البقرة: ٢٦٠]، أي: " ألست قد آمنت؛ لتقرير إيمان إبراهيم ﷺ".

فهذا الاستفهام للتقرير، وليس للإنكار ولا للنفي، فهو كقوله تعالى (ألم نشرح لك صدرك) أي: قد شرحنا لك صدرك.

قال المراغي: " ألم تعلم ذلك وتؤمن يأنى قادر على الإحياء كيف أشاء حتى تسألنى إراءته؟".

قال الشوكاني: " أي ألم تعلم ولم تؤمن بأني قادر على الإحياء حتى تسألني إراءته".

قال ابن عباس: " قال أولم تؤمن يا إبراهيم أني أحي الموتى؟ قال بلى يا رب".

والاستفهام في قوله {أَوَلَمْ تُؤْمِنْ} للتقرير، فهو كقول جرير:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

أي: أنتم خير الخلائق.

قال ابن حجر: " الاستفهام للتقرير، ووجهه: أنه طلب الكيفية، وهو مشعر بالتصديق بالإحياء".

وروي "عن سعيد بن جبير في قوله: أولم تؤمن قال بلى يعني: أو لم تؤمن أني خليلك". وروي عن السدي نحوه.

=

=

قوله تعالى: {قَالَ بَلَى} [البقرة: ٢٦٠]، أي: " أي بلى آمنت".

قال المراغي: " قال بلى علمت ذلك وصدقت بالخبر".

قال الشوكاني: " علمت وآمنت بأنك قادر على ذلك".

قوله تعالى: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة: ٢٦٠]، " أي: ليزداد طمأنينة".

قال الطبري: " ليسكن ويهدأ باليقين الذي يستيقنه".

قال القرطبي: " أي سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانا والمعلوم عيانا".

قال البغوي: " أي ليسكن قلبي إلى المعاينة والمشاهدة، أراد أن يصير له علم اليقين عين اليقين، لأن الخبر ليس كالمعاينة".

قال ابن حجر: " أي: ليزيد سكونًا بالمشاهدة المنضمة إلى اعتقاد القلب؛ لأن تظاهر الأدلة أسكن للقلوب، وكأنه قال: أنا مصدق، ولكن للعيان لطيف معنى".

قال القاسمي: " ولكن سألت لأزداد بصيرة وسكون قلب برؤية الإحياء، فوق سكونه بالوحي".

قال المراغي: " ولكن تاقت نفسى للخبر والوقوف على كيفية هذا السر ليطمئن قلبى بالعيان بعد خبر الوحى".

قال الأخفش: " أي: قلبي ينازعني الى النظر فاذا نظرت اطمأن قلبي".

قال الشوكاني: " ولكن سالت ليطمئن قلبي باجتماع دليل العيان إلى دلائل الإيمان".

قال النسفي: " ولكن لأزيد سكونًا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب وأزيد للبصيرة فعلم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف الضروري".

قال القرطبي: " والطمأنينة: اعتدال وسكون، فطمأنينة الأعضاء معروفة، كما قال

=

=

عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اركع حتى تطمئن راكعًا... اسجد حتى تطمئن ساجدًا»، " [أي تستقر] "، وطمأنينة القلب هي أن يسكن فكره في الشيء المعتقد. والفكر في صورة الإحياء غير محظور، كما لنا نحن اليوم أن نفكر فيها إذ هي فكر فيها عبر فأراد الخليل أن يعاين فيذهب فكره في صورة الإحياء".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة: ٢٦٠]، أربعة أوجه:

أحدها: يعني ليزداد يقينًا إلى يقينه، هكذا قال الحسن، وقتادة، وسعيد بن جبير، والضحاك، والربيع.

وهذا قول جمهور أهل العلم.

قال القاسمي: " ولكن ليزول عن قلبي الفكر في كيفية الحياة، لأني إذا شاهدتها سكن قلبي عن الجولان في كيفياتها المتخيلة وتعينت عندي بالتصوير المشاهد. فهذا أحسن ما يجري لي في تفسير هذه الآية".

والثاني: أراد ليطمئن قلبي أنك اتخذتني خليلًا، وهذا قول ابن السائب، والسدي، وسعيد بن جبير.

والثالث: أنه لم يردبه رؤية القلب، وإنما أراد به رؤية العين، قاله الأخفش، وروي ذلك عن الضحاك.

قال الشوكاني: " ولا يصح أن يراد الرؤية القلبية هنا لأن مقصود إبراهيم أن يشاهد الإحياء لتحصل له الطمأنينة".

الرابع: وقال بعضهم: "لأزداد إيمانا مع إيماني"، قاله مجاهد، وإبراهيم، وسعيد بن جبير.

قال ابن عطية: " ولا زيادة في هذا المعنى تمكن إلا السكون عن الفكر، وإلا فاليقين لا يتبعض".

=

=

الخامس: وقيل: لأعلم أنك تجيبني إذا دعوتك، وتعطيني إذا سألتك. قاله ابن عباس.

وقد ذكر البعض تأويلات لا وجه لها، قال ابن حجر: " وحكى ابن التين عن بعض من لا تحصيل عنده أنه أراد بقوله: {قَلْبِي} رجلًا صالحًا كان يصحبه سأله عن ذلك، وأبعد منه ما حكاه القرطبي المفسر عن بعض الصوفية: "أنه سأل من ربه أن يريه كيف يُحيي القلوب"". قال القرطبي: " وهذا فاسد مردود".

والراجح في هذه المسألة: أن إبراهيم-عليه السلام- سأل ربه أن يريه ببصره كيف يحيي الموتى، لأنه قد تيقن ذلك بخبر الله تعالى، ولكنه أحب أن يشاهده عيانا ليحصل له مرتبة عين اليقين، وقد فصلنا القول فيه في محور سبب مسألة إبراهيم. والله تعالى أعلم.

فإبراهيم عليه السلام أراد أن ينتقل من علم اليقين إلى عين اليقين.

فالدرجات ثلاث:

علم اليقين: كما قال تعالى (كلا لو تعلمون علم اليقين)، وهو العلم الثابت الراسخ الذي لا يداخله شك.

عين اليقين: قال تعالى (ثم لترونها عين اليقين)، وهذا لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدة.

حق اليقين: قال تعالى (إن هذا لهو حق اليقين)، وهذا لا يتحقق إلا بملابسة شيء.

وقد قال صلى الله عليه وسلم (ليس الخبر كالمعاينة) ولهذا لما اخبر الله موسى: أنه قد فتن قومه، وأن السامري أضلهم، لم يحصل له من الغضب والكيفية والقاء الألواح، ما حصل له عند مشاهدة ذلك.

قوله تعالى: {قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ} [البقرة: ٢٦٠]، " أي أخذ أربعة طيور".

=

=

قال الشوكاني: وخص الطير بذلك، قيل: لأنه أقرب أنواع الحيوان إلى الإنسان".

قال أبو حيان: " وأمره بالأخذ للطيور وهو: إمساكها بيده ليكون أثبت في المعرفة بكيفية الإحياء، لأنه يجتمع عليه حاسة الرؤية، وحاسة اللمس... والطير اسم جمع لما لا يعقل، يجوز تذكيره وتأنيثه، وهنا أتى مذكرًا لقوله تعالى {قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ} وجاء على الأفصح في اسم الجمع في العدد حيث فصل: بمن، فقيل: أربعة من الطير يجوز الإضافة، كما قال تعالى: {تِسْعَةُ رَهْطٍ} ونص بعض أصحابنا على أن الإضافة لاسم الجمع في العدد نادرة لا يقاس عليها، ونص بعضهم على أن اسم الجمع لما لا يعقل مؤنث، وكلا القولين غير صواب".

وقد تعددت الأقوال في نوع الطيور في قوله تعالى: {قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ} [البقرة: ٢٦٠] فذكروا فيه وجوها:

الأول: هن: الديك، والطاووس، والغراب، والحمام، قاله مجاهد، ومحمد بن إسحاق، وحجاج، وابن زيد، وعكرمة.

والثاني: أربعة من الشقانين، قاله ابن عباس.

والثالث: قيل: وز ورال وديك وطاوس. قاله ابن عباس.

والرابع: وقيل: الغرنوق والطاوس، والديك، والحمامة. قاله ابن عباس.

والراجح أن نقول: بأن الله تعالى لم يعينها، وأن "محاولة تعيينهن لا فائدة منها؛ لأنه لا يهمنا أكانت هذه الطيور إِوَزًّا، أم حمامًا، أم غربانًا، أم أيَّ نوع من نواع الطيور؛ لأن الله لم يبينها لنا؛ ولو كان في تبيينها فائدة لبيَّنها الله ﷻ".

قال ابن كثير: " وإن كان لا طائل تحت تعيينها، إذ لو كان في ذلك مُتَّهم لنص عليه القرآن".

قوله تعالى: {فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ} [البقرة: ٢٦٠]، " أي: أملهن، واضممهن إليك".

قال الصابوني: " فضمهنَّ إِليك، ثم اقطعهن، ثم اخلط بعضهن ببعض حتى

=

=

يصبحن كتلة واحدة".

قال النسفي: وإنما أمره بضمها إلى نفسه بعد أخذها ليتأملها ويعرف أشكالها وهيئآتها وحلاّها لئلا تلتبس عليه بعد الإحياء ولا يتوهم أنها غير تلك".

قال السعدي: " أي: مزقهن، اخلط أجزاءهن بعضها ببعض".

قال الأخفش: " أي: قطعهن".

قال ابن كثير: " أوثقهن".

قال أبو عليّ: «صرت» يقع على إمالة الشيء، يقال صرته، أصوره: إذا أملته إليك، وعلى قطعه، يقال: صرته أي: قطعته، فمن الإمالة قول الشاعر:

على أنّني في كلّ سير أسيره وفي نظري من نحو أرضك أصور

فقالوا: الأصور: المائل العنق. ومن الإمالة قوله:

يصور عنوقها أحوى زنيم له ظاب كما صخب الغريم

فهذا لا يكون إلّا من الإمالة وكذلك قول الآخر:

جاءت خلعة دهس صفايا يصور عنوقها أحوى زنيم

ومن القطع قول ذي الرّمّة:

صرنا به الحكم وعيّا الحكما

قال أبو عبيدة: فصلنا به الحكم.

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ} [البقرة: ٢٦٠] على وجوه:

القراءة الأولى: قرأت الجماعة: بضم (الصاد): {فَصُرْهُنَّ}.

وذلك من قول القائل: صُرْت إلى هذا الأمر، إذا ملت إليه، ويقال: إني إليكم لأصْوَر، أي: مشتاق مائل، ومنه قول الشاعر:

اللهُ يَعْلَمُ أَنَّا فِي تَلَفُّتِنَا يَوْمَ الفِرَاقِ إِلَى أَحْبَابِنَا صُورُ

=

=

ومنه قول الطرماح:

عَفَائِفُ إِلا ذَاكَ أَوْ أَنْ يَصُورَهَا هَوًى، والْهَوَى للعَاشِقِينَ صَرُوعُ

يعني بقوله: (أو أن يصورها هوى)، يميلها.

فمعنى قوله: {فصُرْهن إليك} اضممهن إليك ووجِّههن نحوك، كما يقال: " صُرْ وجهك إليّ "، أي أقبل به إليّ، ومن وَجَّه قوله: {فصرهن إليك} إلى هذا التأويل، كان في الكلام عنده متروك قد ترك ذكرُه استغناءً بدلالة الظاهر عليه. ويكون معناه حينئذ عنده: قال: {فخذ أربعةً من الطير فصرهن إليك}، ثم قطعهن، (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا}.

وقد يحتمل أن يكون معنى ذلك إذا قرئ كذلك بضم (الصاد): قطِّعهن، كما قال توبة بن الحميِّر:

فَلَمَّا جَذَبْتُ الحَبْلَ أَطَّتْ نُسُوعُهُ بِأَطْرَافِ عِيدَانٍ شَدِيدٍ أُسُورُهَا

فَأَدْنَتْ لِيَ الأَسْبَابَ حَتَّى بَلَغْتُهَا بِنَهْضِي وَقَدْ كَادَ ارْتِقَائِي يَصُورُهَا

يعني: يقطعها.

وإذا كان ذلك تأويل قوله: {فصرهن}، كان في الكلام تقديم وتأخير، ويكون معناه: فخذ أربعة من الطير إليك فصِرهن ويكون {إليك} من صلة {خذ}.

القراءة الثانية: وقرأ جماعة من أهل الكوفة: {فَصِرْهُنَّ إِلَيْكَ}، بالكسر، بمعنى: قطعهن.

وقد زعم جماعة من نحويي الكوفة أنهم لا يعرفون: {فصُرهن} ولا {فصرهن} بمعنى: قطعهن، في كلام العرب - وأنهم لا يعرفون كسر (الصاد) و (ضمها) في ذلك إلا بمعنى واحد، وأنهما جميعًا لغتان بمعنى (الإمالة) وأن كسر (الصاد) منها لغة في هذيل وسليم، وأنشدوا لبعض بني سليم:

=

=

وَفَرْعٍ يَصِيرُ الجِيدَ وَحْفٍ كَأَنَّهُ   عَلَى الِّليتِ قِنْوَانُ الكُرُوم الدَّوَالِح

قال أبو علي: "فمعنى هذا يميل الجيد من كثرته".

ومثل هذا قول الآخر:

وقامت ترائيك مغدودنا   إذا ما ما تنوء به آدها

قال أبو علي: " فقد ثبت أنّ الميل والقطع، يقال في كلّ واحد منهما".

واختلف في (الضم) و (الكسر) على قولين:

أحدهما: أن معناه متفق ولفظهما مختلف.

فقال نحويو البصرة: {فصرهن إليك} سواء معناه إذا قرئ بالضم من الصاد وبالكسر في أنه معنيٌّ به في هذا الموضع التقطيع. قالوا: وهما لغتان: إحداهما: " صار يصور "، والأخرى: " صَار يصير "، واستشهدوا على ذلك ببيت توبة بن الحمير الذي ذكرنا قبل، وببيت المعلَّى بن جَمَّال العبدي:

وَجَاءَت خُلْعَةٌ دُهْسٌ صَفَايَا   يَصُورُ عُنُوقَهَا أَحْوَى زَنِيمُ

بمعنى: يفرِّق عنوقها ويقطعها، وببيت خنساء:

لَظَلَّتْ الشُّمُّ مِنْهَا وَهْيَ تَنْصَارُ

يعني بالشم: الجبال، أنها تتصدع وتتفرق، وببيت أبي ذؤيب:

فَانْصَرْنَ مِنْ فَزَعٍ وَسَدَّ فُرُوجَهُ   غُبْرٌ ضَوَارٍ: وَافِيَانِ وَأَجْدَعُ

قالوا: فلقول القائل: " صُرْت الشيء "، معنيان: أملته، وقطعته. وحكوا سماعًا: " صُرْنا به الحكم ": فصلنا به الحكم.

القراءة الثالثة: بتشديد (الراء) مع (ضم) أوله (كسره) من: صَرَّه يصِرُّه، إذا جمعه.

القراءة الرابعة: ونقل أبو البقاء: تثليث (الراء) في هذه القراءة.

قال ابن حجر: "وهي شاذة".

=

=

والراجح هو قول البصريين، بأن معنى الضم في (الصاد) من قوله: {فصرهن إليك} والكسر، سواء بمعنى واحد - وأنهما لغتان، معناهما في هذا الموضع: فقطعهن - وأنّ معنى " إليك " تقديمها قبل " فصرهن "، من أجل أنها صلة قوله: {فخذ}، وذلك " لإجماع أهل التأويل على أن معنى قوله: {فصرهن} غير خارج من أحد معنيين: إما " قطِّعهن "، وإما " اضْمُمْهن إليك "، بالكسر قرئ ذلك أو بالضم. ففي إجماع جميعهم على ذلك على غير مراعاة منهم كسر الصاد وضمها، ولا تفريق منهم بين معنيي القراءتين، أعني الكسر والضم أوضح الدليل على صحّة قول القائلين من نحويي أهل البصرة في ذلك ما حكينا عنهم من القول، وخطأ قول نحويي الكوفيين؛ لأنهم لو كانوا إنما تأولوا قوله: {فصرهن} بمعنى فقطعهن، على أنّ أصل الكلام " فاصرهن "، ثم قلبت فقيل: " فصِرْهن " بكسر " الصاد "، لتحول " ياء "، " فاصرهن " مكان رائه، وانتقال رائه مكان يائه، لكان لا شكّ - مع معرفتهم بلغتهم وعلمهم بمنطقهم - قد فصلوا بين معنى ذلك إذا قرئ بكسر صاده، وبينه إذا قرئ بضمها، إذ كان غير جائز لمن قلب " فاصِرهن " إلى " فصِرهن " أن يقرأه " فصُرْهن " بضم " الصاد "، وهم، مع اختلاف قراءتهم ذلك، قد تأولوه تأويلا واحدًا على أحد الوجهين اللذين ذكرنا. ففي ذلك أوضحُ الدليل على خطأ قول من قال: إن ذلك إذا قرئ بكسر " الصاد " بتأويل: التقطيع، مقلوب من: " صَرِي يَصْرَى " إلى " صار يصير " وجهل من زعم أن قول القائل: " صار يصور "، و " صار يصير " غير معروف في كلام العرب بمعنى: قطع ".

وعلى القول المختار وهو قول البصريين، فإن في تفسير {فَصُرْهُنَّ}، سة أقاويل:

أحدها: معناه انْتُفْهُنَّ بريشهن ولحومهن، قاله مجاهد، وقتادة.

والثاني: قَطِّعْهُن، قاله ابن عباس، وسعيد بن جبير، والحسن، وأبي مالك، وعكرمة، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، والسدي، والربيع، وابن إسحاق، وأبو

=

=

أسود الدؤلي.
والثالث: اضْمُمْهُن إليك، قاله وعطاء.
والرابع: أَمِلْهُن إليك.
والخامس: أوثقهن، قاله ابن عباس، واختاره ابن كثير.
والسادس: أجمعهن، قاله ابن زيد.
والسابع: علمهن، قاله أبو الجوزاء.
والقول الثاني: أن معنى الضم والكسر مختلف، وفي اختلافهما أربعة أقوال:
الأول: قاله أبو عبيدة أن معناه بالضم: اجْمَعْهن، وبالكسر: قَطِّعْهُنّ.
والثاني: قال ابن التين: {صُرهن} بضم الصاد معناها: ضُمَّهن، وبكسرها: قَطِّعهن.
والثالث: قاله الكسائي ومعناه بالضم: أَمِلْهُنّ، وبالكسر: أَقْبِلْ بهن.
والرابع: وعن الفراء: الضم: مشترك، والكسر: القطع فقط.
قال ابن حجر: " وذكر صاحب (المغرب) أن هذه اللفظة: بالسريانية، وقيل: بالنبطية، لكن المنقول أولًا يدل على أنها بالعربية، والعلم عند الله تعالى".
قال الطبري: "فسواءٌ قرأ القارئ ذلك بضم (الصاد): {فصُرْهن إليك} أو كسرها {فصِرْهن} إذ كانت لغتين معروفتين بمعنى واحد، غير أن الأمر وإن كان كذلك، فإن أحبّهما إليّ أن أقرأ به {فصُرْهن إليك}، بضم (الصاد)، لأنها أعلى اللغتين وأشهرهما، وأكثرهما في إحياء العرب".
قوله تعالى: {ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا} [البقرة: ٢٦٠]، أي: ثم" ضع على كل جبل منهن بعضا".
قال الصابوني: " أي فرِّق أجزاءهن على رءوس الجبال".
قال السعدي: " واجعل على كل جبل، أي: من الجبال التي في القرب منه، جزء من تلك الأجزاء".

=

=

قال ابن عثيمين: " والله أعلم بالحكمة من تعيين العدد، والجبال".

وقوله تعالى: {ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا} [البقرة: ٢٦٠]، فيه أربعة أقاويل:

أحدها: أنها كانت أربعة جبال، قاله ابن عباس، والحسن، وقتادة، والربيع، وابن إسحاق، وابن زيد.

والثاني: أنها كانت سبعة، قاله ابن جريج، والسدي، وابن عباس.

والثالث: كل جبل، قاله مجاهد، والضحاك.

والرابع: أنه أراد جهات الدنيا الأربع، وهي المشرق والمغرب والشمال والجنوب، فمثّلها بالجبال، قاله ابن بحر.

والراجح: هو قول مجاهد ومن وافقه، "وهو أن الله تعالى ذكره أمرَ إبراهيم بتفريق أعضاء الأطيار الأربعة بعد تقطيعه إياهن، على جميع الأجبال التي كان يصل إبراهيم في وقت تكليف الله إياه تفريقَ ذلك وتبديدَها عليها أجزاء. لأن الله تعالى ذكره قال له: {ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا} و (الكل) حرف يدل على الإحاطة بما أضيف إليه، لفظه واحد ومعناه الجمع، فإذا كان ذلك كذلك، فلن يجوز أن تكون الجبال التي أمر الله إبراهيمَ بتفريق أجزاء الأطيار الأربعة، عليها خارجةً من أحد معنيين: إما أن تكون بعضًا، أو جميعا، فإن كانت " بعضًا " فغير جائز أن يكون ذلك البعض إلا ما كان لإبراهيم السبيلُ إلى تفريق أعضاء الأطيار الأربعة عليه، أو يكون " جميعا "، فيكون أيضًا كذلك، وقد أخبر الله تعالى ذكره أنه أمره بأن يجعل ذلك على " كل جبل "، وذلك إما كل جبل وقد عرفهن إبراهيم بأعيانهن، وإمَّا ما في الأرض من الجبال.

فأما قول من قال: " إن ذلك أربعة أجبل "، وقول من قال: " هن سبعة "، فلا دلالة عندنا على صحة شيء من ذلك فنستجيز القول به، وإنما أمر الله إبراهيم ﷺ أن

=

=

يجعل الأطيار الأربعة أجزاء متفرقة على كل جبل، ليري إبراهيم قدرته على جمع أجزائهن وهنَّ متفرقات متبدِّدات في أماكن مختلفة شتى، حتى يؤلف بعضهن إلى بعض، فيعدن كهيئتهن قبل تقطيعهن وتمزيقهن وقبل تفريق أجزائهن على الجبال أطيارًا أحياءً يطرن، فيطمئنّ قلب إبراهيم، ويعلم أنّ كذلك جَمْعُ الله أوصال الموتى لبعث القيامة، وتأليفه أجزاءهم بعد البلى وردّ كل عضو من أعضائهم إلى موضعه كالذي كان قبل الردَى".

واختلفوا هل قطّع إبراهيم الطير أعضاء صرن به أمواتًا، أم لا؟ على قولين:

أحدهما: أنه قطَّعَهُن أعضاء صرن به أمواتًا، ثم دعاهن فعدْن أحياء ليرى كيف يحيي الله الموتى كما سأل ربه، وهو قول الأكثرين.

والثاني: أنه فَرَّقَهُن أحياء، ثم دعاهن فأجبنه وعدن إليه، يستدل بعودهن إليه بالدعاء، على عَوْد الأموات بدعاء الله أحياءً، ولا يصح من إبراهيم أن يدعو أمواتًا له، قاله ابن بحر.

قال الماوردي: فإنْ قيل: فكيف أجيب إبراهيم إلى آيات الآخرة دون موسى في قوله {رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ} [الأعراف: ١٤٣]، فعنه جوابان:

أحدهما: أن ما سأله موسى لا يصح مع بقاء التكليف، وما سأله إبراهيم خاص يصح.

والثاني: أن الأحوال تختلف، فيكون الأصلح في بعض الأوقات الإجابة، وفي بعض وقت آخر المنع فيما لم يتقدم فيه إذن.

وقرأ عاصم برواية أبي بكر {جُزْءًا} مثقلا مهموزا، والآخرون بالتخفيف والهمز، وقرأ أبو جعفر مشددة الزاي بلا همز {جزا} وأراد به بعض الجبال، الباقون مهموز مخفف، وهي لغات، ومعناه النصيب.

قوله تعالى: {ثُمَّ ادْعُهُنَّ} [البقرة: ٢٦٠]، أي ثم: "نادهنَّ".

=

=

قال النسفي: " قل لهن تعالين بإذن الله".

قال الطبري: " أمر أن يقول لأجزاء الأطيار بعد تفريقهن على كل جبل: " تعالين بإذن الله".

قال ابن عباس: " فدعا باسم الله الأعظم".

وقال مجاهد: " باسم إله إبراهيم تعالين".

قوله تعالى: {يَأْتِينَكَ سَعْيًا} [البقرة: ٢٦٠]، أي: " يأتينك مسرعات".

قال النسفي: " أي ساعيات مسرعات في طيرانهن أو في مشيهن على أرجلهن".

قال السعدي: " أي: تحصل لهن حياة كاملة، ويأتينك في هذه القوة وسرعة الطيران".

وللمفسرين في معنى قوله تعالى: {سعيًا}؛ قولان:

أحدهما: أن (السعي) هنا بمعنى الطيران؛ فالمعنى: يأتينك طيرانًا لا نقص فيهن؛ لأن سعي كل شيء بحسبه؛ وسعي الطيور هو الطيران.

الثاني: أن المراد بـ (السعي): المشي بسرعة على الأرجل.

قال ابن عثيمين: "ولكن الأولى - فيما يظهر لنا - هو الطيران؛ لأن كونهن يمشين على الأرجل لا يدل على كمالهن؛ إذ إن الطائر إذا كُسر جناحه صار يمشي؛ لكن كونهن يطرن أبلغ؛ لأنه كأنهن أتين على أكمل الحياة، والوجوه".

واخرج ابن أبي حاتم بسنده " عن ابن عباس، يعني قوله: يأتينك سعيا قال: فرجع كل نصف إلى نصفه، وكل ريش إلى طائره، ثم أقبلت تطير بغير رؤس، حتى انتهت إلى قدمه، تريد رؤسها بأعناقها، فلما رآها وما تفعل، رفع قدمه، فوضع كل طائر منها عنقه في رأسه فعادت كما كانت، فقال إبراهيم حين رأى ذلك: {أعلم أن الله عزيز حكيم}".

قال ابن كثير: اختلف المفسرون في هذه الأربعة ما هي؟ وإن كان لا طائل تحت

=

=

تعيينها، إذ لو كان في ذلك متهم لنص عليه القرآن، فروي عن ابن عباس أنه قال: هي الغرنوق، والطاوس، والديك، والحمامة. وعنه أيضا: أنه أخذ وزا، ورألا – وهو فرخ النعام –وديكا، وطاووسا. وقال مجاهد وعكرمة: كانت حمامة، وديكا، وطاووسا، وغرابا.

وقال ابن كثير أيضا: فذكروا أنه عمد إلى أربعة من الطير فذبحهن، ثم قطعهن ونتف ريشهن، ومزقهن وخلط بعضهن في ببعض، ثم جزأهن أجزاء، وجعل على كل جبل منهن جزءا، قيل: أربعة أجبل. وقيل: سبعة. قال ابن عباس: وأخذ رؤوسهن بيده، ثم أمره الله ﷻ، أن يدعوهن، فدعاهن كما أمره الله ﷻ، فجعل ينظر إلى الريش يطير إلى الريش، والدم إلى الدم، واللحم إلى اللحم، والأجزاء من كل طائر يتصل بعضها إلى بعض، حتى قام كل طائر على حدته، وأتينه يمشين سعيا، ليكون أبلغ له في الرؤية التي سألها، وجعل كل طائر يجيء ليأخذ رأسه الذي في يد إبراهيم عليه السلام، فإذا قدم له غير رأسه يأباه، فإذا قدم إليه رأسه تركب مع بقية جثته بحول الله وقوته.

وقال أبو حيان: أمره بدعائهن وهن أموات، ليكون أعظم له في الآية، ولتكون حياتها متسببة عن دعائه، ولذلك رتب على دعائه إياهن إتيانهن إليه.

وقال السعدي: فعل ذلك، وفرق أجزاءهن على الجبال، التي حوله، ودعاهن بأسمائهن، فأقبلن إليه، أي: سريعات، لأن

السعي: السرعة، وليس المراد أنهن جئن على قوائمهن، وإنما جئن طائرات، على أكمل ما يكون من الحياة، وخص الطيور بذلك، لأن إحياءهن أكمل وأوضح من غيرهن.

وأيضا أزال في هذا كل وهم، ربما يعرض للنفوس المبطلة، فجعلهن متعددات أربعة، ومزقهن جميعا، وجعلهن على رؤوس الجبال، ليكون ذلك ظاهرا علنا،

=

=

يشاهد من قرب ومن بعد، وأنه نحاهن عنه كثيرا، لئلا يظن أن يكون عاملا حيلة من الحيل، وأيضا أمره أن يدعوهن فجئن مسرعات.

فصارت هذه الآية أكبر برهان على كمال عزة الله وحكمته.

وفيه تنبيه على أن البعث فيه يظهر للعباد كمال عزة الله وحكمته وعظمته وسعة سلطانه، وتمام عدله وفضله.

قوله تعالى: {وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيم} [البقرة: ٢٦٠]، أي عزيز" لا يعجز عما يريده، حكيم في تدبيره وصنعه".

قال ابن إسحاق: ": عزيز في بطشه، حكيم في أمره".

وأخرج ابن ابي حاتم " عن ابن عباس، في قوله: واعلم أن الله عزيز حكيم يقول: مقتدر على ما يشاء".

وعن الربيع: " {واعلم أن الله عزيز} في نقمته {حكيم} في أمره".

(عزيز) اسم من أسماء الله متضمن لصفة العزة وهي ثلاثة أنواع: عزة القدر: بمعنى أن الله ذو قدر شريف عظيم، وعزة القهر: بمعنى أن الله القاهر لكل شيء، لا يغلب، وعزة الامتناع: بمعنى أنه يمتنع أن يناله أحد بسوء أو نقص.

(حكيم) اسم من أسماء الله متضمن لصفة الحكمة البالغة، فأوامره وأحكامه وأفعاله كلها لحكمة.

فهو سبحانه حكيم في صنعه، وحكيم في شرعه، فجميع مصنوعاته كلها محكمة، قال تعالى (الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) وأما في الشرع فيقول سبحانه (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلا يمكن أن يوجد تناقض في القرآن أبدا.

قال بعض العلماء: الحكمة تكون في صورة الشيء: أي أن خلق الإنسان على هذه

=

=

الصورة لحكمة، وكذلك خلق الحيوان على هذه الصورة لحكمة.

وتكون في غايته: أي: أن الغاية من خلق الإنسان لحكمة، وكذلك الحيوانات، وكذلك جميع المخلوقات، كما قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا).

قال النسفي: " {عزيز}، لا يمتنع عليه ما يريده، {حَكِيمٌ} فيما يدبر لا يفعل إلا ما فيه الحكمة".

قال ابن كثير: " أي: عزيز لا يغلبه شيء، ولا يمتنع منه شيء، وما شاء كان بلا ممانع لأنه العظيم القاهر لكل شيء، حكيم في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره".

قال السعدي: " أي: ذو قوة عظيمة سخر بها المخلوقات، فلم يستعص عليه شيء منها، بل هي منقادة لعزته خاضعة لجلاله، ومع ذلك فأفعاله تعالى تابعة لحكمته، لا يفعل شيئا عبثا"

قال ابن عثيمين: " والله سبحانه وتعالى يقرن كثيرًا بين هذين الاسمين: «العزيز» و «الحكيم»؛ لأن العزيز من المخلوقين قد تفوته الحكمة لعزته: يرى نفسه عزيزًا غالبًا، فيتهور في تصرفاته، ويتصرف بدون حكمة؛ والحكيم من المخلوقين قد لا يكون عزيزًا؛ فإذا اقترنت حكمته بعزة صار له سلطان وقوة، ولم تفته الأمور؛ فجمع الله لنفسه بين العزة، والحكمة؛ وسبق الكلام عليهما مفصلًا".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن التوسل إلى الله بربوبيته من آداب الدعاء التي يتوسل بها الرسل؛ لقوله تعالى: {رب}؛ لأن إجابة الدعاء من مقتضيات الربوبية؛ إذ إنه فعل؛ وكل ما يتعلق بأفعال الرب فهو من مقتضيات الربوبية؛ ولهذا قال رسول الله ﷺ حين ذكر الرجل يطيل السفر يمد يديه إلى السماء: «يقول: يا رب! يا رب!»؛ ولو تأملت أكثر أدعية القرآن لوجدتها مصدرة بـ «الرب»؛ لأن إجابة الدعاء من مقتضيات الربوبية.

=

ومنها: أن عين اليقين أقوى من خبر اليقين؛ لقوله تعالى: {أرني كيف تحيي الموتى}؛ لأن إبراهيم عليه السلام عنده خبر اليقين بأن الله قادر؛ لكن يريد عين اليقين؛ ولهذا جاء في الحديث: «ليس الخبر كالمعاينة»؛ وقد ذكر العلماء أن اليقين ثلاث درجات: علم؛ وعين؛ وحق؛ كلها موجودة في القرآن؛ مثال «علم اليقين» قوله تعالى: {كلا لو تعلمون علم اليقين} [التكاثر: ٥]؛ ومثال «عين اليقين» قوله تعالى: {ثم لترونها عين اليقين} [التكاثر: ٧]؛ ومثال «حق اليقين» قوله تعالى: {إن هذا لهو حق اليقين} [الواقعة: ٥٦]؛ نضرب مثالًا يوضح الأمر: قلت: إن معي تفاحة حلوة – وأنا عندك ثقة؛ فهذا علم اليقين: فإنك علمت الآن أن معي تفاحة حلوة؛ فأخرجتُها من جيبي، وقلت: هذه التفاحة؛ فهذا عين اليقين؛ ثم أعطيتك إياها، وأكلتَها وإذا هي حلوة؛ هذا حق اليقين.

ومنها: إثبات الكلام لله عز وجل؛ لقوله تعالى: {قال أو لم تؤمن}، وقوله تعالى: {قال فخذ أربعة}؛ والله سبحانه وتعالى؛ يتكلم بما شاء متى شاء كيف شاء؛ بما شاء: من القول؛ متى شاء: في الزمن؛ كيف شاء: في الكيفية.

ومنها: إثبات أن إبراهيم مؤمن بقدرة الله عز وجل على إحياء الموتى؛ لقوله تعالى: {قال أو لم تؤمن قال بلى}؛ فإن قلت: كيف تجمع بين هذا، وبين ما ثبت في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «نحن أحق بالشك من إبراهيم»؛ فأثبت شكًا فينا، وفي إبراهيم، وأننا أحق بالشك من إبراهيم؟ فالجواب أن الحديث لا يراد به هذا المعنى؛ لأن هذا معنًى يخالف الواقع؛ فليس عند الرسول صلى الله عليه وسلم شك في إحياء الموتى؛ وإنما المعنى أن إبراهيم لم يشك؛ فلو قدر أنه يشك فنحن أحق بالشك منه؛ وما دام الشك منتفيًا في حقنا فهو في حقه أشد انتفاءً؛ فإذا عُلم أننا الآن نؤمن بأنه تعالى هو القادر، فإبراهيم أولى منا بالإيمان بذلك؛ هذا هو معنى الحديث، ولا يحتمل غيره؛ فإن قلت: لا زال هنا إشكال؛ وهو: هل إبراهيم أكمل إيمانًا من

=

محمد ﷺ؟ فالجواب: لا؛ ولكن قاله ﷺ على سبيل التواضع؛ ولهذا قرن بينه وبين قوله ﷺ: «ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لأجبت الداعي»؛ فيوسف بقي في السجن بضع سنين، وجاءه رسول الملك يدعوه؛ فقال له: لا أخرج، {ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن} [يوسف: ٥٠]؛ مع أن غيره لو حبس سبع سنين، وقالوا له: «اخرج»، فإنه يخرج؛ هذا مقتضى الطبيعة؛ لكن يوسف عليه الصلاة والسلام كان حليمًا حازمًا؛ قال: لا أخرج حتى تظهر براءتي كاملة؛ فتبين من هذا أنه لا يلزم من قول الرسول ﷺ هذا أن يكون إبراهيم أقوى إيمانًا.

ومن فوائد الآية: إثبات زيادة الإيمان في القلب؛ لقوله تعالى: {بلى ولكن ليطمئن قلبي}؛ ففيه رد على من قال: إن الإيمان لا يزيد، ولا ينقص؛ ولا ريب أن هذا القول ضعيف؛ لأن الواقع يكذبه؛ والنصوص تكذبه أيضًا: ففي القرآن قال الله تعالى: {ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم} [الفتح: ٤]، وقال تعالى: {فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وهم يستبشرون} [التوبة: ١٢٤]؛ وفي السنة: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»؛ فالإيمان يزيد كمية، وكيفية؛ فمثال زيادة الكمية: أن الذي يسبح عشرًا أزيد إيمانًا من الذي يسبح خمسًا؛ والذي يصلي عشر ركعات أزيد إيمانًا من الذي يصلي ستًا؛ وأما زيادة الكيفية فمثالها: رجل صلى ركعتين بطمأنينة، وخشوع، وتأمل فإيمانه أزيد ممن صلاهما بسرعة؛ كذلك يزداد الإيمان بحسب إقرار القلب: كلما كثرت الآيات لدى الإنسان فلا شك أن إيمانه يزداد قوة، ورسوخًا؛ اقرأ قوله تعالى: {ومن الناس من يعبد الله على حرف} [الحج: ١١] أي على طرَف {فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة} [الحج: ١١]: هذا إيمانه ضعيف مهزوز: إن لم تأته فتنة فهو مستقر؛ وإن أتته فتنة – شبهة، أو شهوة –

=

انقلب على وجهه؛ فمثلًا نحن الآن في المملكة العربية السعودية ليس عندنا - ولله الحمد - أحد يعارضنا في العقيدة؛ فليس عندنا معتزلة، ولا جهمية، ولا جبرية ...،

فنحن ثابتون على الفطرة؛ ولكن لو يبتلى الإنسان، فيأتيه واحد من عفاريت الإنس جيد في المجادلة، والمحاجة من المعتزلة لأوشك أن يؤثر عليه، وينقله إذا لم يكن لديه رسوخ في العلم، والإيمان؛ كذلك لو أن إنسانًا عنده إيمان لكن تعرضت له امرأة ذات منصب، وجمال، وأغرته حتى وقع في الفاحشة؛ وإنسان آخر تعرضت له هذه المرأة فقال: «إني أخاف الله» تجد الفرق بينهما؛ فالمهم أن القول الراجح الذي لا شك فيه، والذي تدل عليه الأدلة السمعية، والواقعية أن الإيمان يزيد، وينقص.

(منبهة): قال الله تعالى: (وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم (٢٦٠)) [البقرة: ٢٦٠].

وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال: (رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي)» أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب أحاديث الأنبياء، حديث (٣٢٧٢)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، حديث (١٥١).

* ظاهر الحديث الشريف إثبات الشك لإبراهيم الخليل عليه السلام، في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، وهذا الظاهر مشكل؛ لأن الشك كفر، والأنبياء معصومون منه بالإجماع.

والشك في اللغة: هو التردد بين وجود شيء وعدمه، وهو خلاف اليقين.

=

وفي الاصطلاح: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك.
وقيل الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما؛ فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين.
والشك: ضرب من الجهل، وهو أخص منه؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا، فكل شك جهل، وليس كل جهل شكا. انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب (٤٦١)، والتعريفات، للجرجاني (١/ ١٦٨)، والمطلع، لأبي الفتح البعلي (١/ ٢٦).
قال ابن عطية في المحرر الوجيز (١/ ٣٥٣): «وأما الشك فهو توقف بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وذلك هو المنفي عن الخليل عليه السلام، وإحياء الموتى إنما يثبت بالسمع، وقد كان إبراهيم الخليل عليه السلام أعلم به، يدل على ذلك قوله: (رب أرني كيف تحي الموتى) [البقرة: ٢٦٠] فالشك يبعد على من ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعا».
* مسالك العلماء في دفع الإشكال الوارد في الحديث:
للعلماء في دفع الإشكال الوارد في الحديث مسلكان:
الأول: مسلك تأويل الحديث، ونفي الشك مطلقا عن إبراهيم الخليل عليه السلام.
وعلى هذا المسلك الجمهور من العلماء، وقد اختلفوا في تأويل الحديث على مذاهب:
الأول: أن معنى الحديث: أن الشك يستحيل في حق إبراهيم عليه السلام؛ فإن الشك في إحياء الموتى لو كان متطرقا إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراهيم، وقد علمتم أني لم أشك فاعلموا أن إبراهيم لم يشك، وإنما خص إبراهيم لكون الآية قد يسبق
=

=

منها إلى بعض الأذهان الفاسدة احتمال الشك، وإنما رجح إبراهيم على نفسه تواضعا وأدبا، أو قبل أن يعلم أنه خير ولد آدم.

وهذا التأويل قال به جمع من العلماء، منهم:

ابن قتيبة، وأبو سليمان الخطابي، والطحاوي، وابن حزم، وأبو المظفر السمعاني، والقاضي عياض، وابن عطية، وابن الجوزي، وأبو عبد الله القرطبي، والنووي، والخازن، والثعالبي، وابن حجر، والكرماني، والسيوطي، والسندي، والآلوسي، وابن عثيمين.

المذهب الثاني: أن الحديث كان ردا على قوم أثبتوا الشك لإبراهيم؛ فقد روي أنه لما نزل قوله تعالى: (رب أرني كيف تحي الموتى) قال بعض الناس: شك إبراهيم، فقال النبي ﷺ هذا القول ردا عليهم، وتواضعا منه، وتقديرا لإبراهيم عليه السلام.

وهذا التأويل ذكره ابن قتيبة، والقاضي عياض، والنووي، والبغوي، وابن الجوزي، وابن الأثير، والحافظ ابن حجر.

وهو في معناه راجع إلى التأويل السابق؛ إلا أن فيه ذكرا لسبب الحديث، لكن لم يرد في شيء من روايات الحديث التصريح بهذا السبب.

المذهب الثالث: أن المراد بقوله ﷺ: «نحن» أمته الذين يجوز عليهم الشك، وإنما عبر

بـ «نحن» تأنيسا لهم بإيهام دخوله معهم.

وهذا التأويل ذكره القاضي عياض، والعيني، والحافظ ابن حجر.

المذهب الرابع: أن لفظة «أحق» الواردة في الحديث جاءت لنفي المعنى، أي لا شك عندنا جميعا، ومن هذا الباب قوله تعالى: (أهم خير أم قوم تبع) [الدخان: ٣٧]، أي لا خير في الفريقين.

=

=

وهذا التأويل قال به الآلوسي.

المذهب الخامس: أن الحديث خرج مخرج العادة في الخطاب؛ فإن من أراد المدافعة عن إنسان قال للمتكلم فيه: ما كنت قائلا لفلان، أو فاعلا معه من مكروه فقله لي، وافعله معي، ومقصوده لا تقل ذلك فيه.

وهذا التأويل ذكره النووي، ونسبه لصاحب التحرير.

المذهب السادس: أن إبراهيم عليه السلام أراد أن يترقى من درجة علم اليقين بالخبر، إلى درجة عين اليقين بالمشاهدة، فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى ليحصل له ذلك، وقد عبر النبي ﷺ عن هذا المعنى بقوله: «نحن أحق بالشك من إبراهيم»، وهو لم يشك ولا إبراهيم، حاشاهما من ذلك، وإنما عبر عن هذا المعنى بهذه العبارة.

وهذا التأويل قال به أبو العباس القرطبي، وأبو عبد الله القرطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم.

المذهب السابع: أن الشك وقع لأمة إبراهيم عليه السلام، حيث سأل إبراهيم ربه أن يريه وأمته كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه بظهور حجته عليهم، وبإزالة الشك عنهم.

وهذا التأويل روي عن الضحاك، وابن إسحاق، وعكرمة.

المذهب الثامن: أن الشك وقع لإبراهيم عليه السلام في كونه خليلا.

وهذا التأويل روي عن السدي، وسعيد بن جبير.

فعن السدي قال: «لما اتخذ الله إبراهيم خليلا استأذنه ملك الموت أن يبشره فإذن له...، فقام إبراهيم يدعو ربه: رب أرني كيف تحيي الموتى حتى أعلم أني خليلك».

وعن سعيد بن جبير، في قوله تعالى: (ولكن ليطمئن قلبي) قال: «بالخلة».

المذهب التاسع: أن إبراهيم وقع له الشك في كونه مجاب الدعوة.

=

=

وهذا التأويل روي عن ابن عباس، في قوله تعالى: (ولكن ليطمئن قلبي) قال: «أعلم أنك تجيبني إذا دعوتك، وتعطيني إذا سألتك».

وقال ابن حبان: «قوله ﷺ: «نحن أحق بالشك من إبراهيم» لم يرد به إحياء الموتى، إنما أراد به في استجابة الدعاء له، وذلك أن إبراهيم عليه السلام قال: (رب أرني كيف تحي الموتى) ولم يتيقن أنه يستجاب له فيه، يريد في دعائه وسؤاله ربه عما سأل، فقال ﷺ: «نحن أحق بالشك من إبراهيم» به في الدعاء؛ لأنا إذا دعونا ربما يستجاب لنا وربما لا يستجاب، ومحصول هذا الكلام أنه لفظة إخبار مرادها التعليم للمخاطب». اهـ

وبنحو هذا التأويل قال: إسماعيل بن يحيى المزني، وابن أبي حاتم، وأبو بكر الباقلاني، وابن الأنباري، والعيني.

المذهب العاشر: أن إبراهيم وقع له الشك في كيفية الإحياء، لا في أصل الإحياء.

وهذا التأويل قال به العيني.

المذهب الحادي عشر: أن الشك وقع لإبراهيم قبل النبوة. ذكره الحافظ ابن حجر.

المسلك الثاني: مسلك إعمال الحديث على ظاهره، وإثبات الشك حقيقة لإبراهيم الخليل عليه السلام.

فعن ابن عباس، رضي الله عنهما ـ في قوله تعالى: (ولكن ليطمئن قلبي) [البقرة: ٢٦٠]ـ: قال: «ما في القرآن آية أرجى عندي منها».

وقال: «هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان، فرضي الله تعالى من إبراهيم قوله: بلى».

وسئل عطاء بن أبي رباح عن معنى الآية فقال: «دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس».

=

=

واختار هذا المسلك ابن جرير الطبري، فقال: «وأولى الأقوال بتأويل الآية، ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال: (رب أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن) وأن تكون مسألته ربه ما سأله أن يريه من إحياء الموتى لعارض من الشيطان عرض في قلبه، كالذي ذكرنا عن ابن زيد: من أن إبراهيم لما رأى الحوت الذي بعضه في البر وبعضه في البحر، قد تعاوره دواب البر ودواب البحر وطير الهواء، ألقى الشيطان في نفسه فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربه أن يريه كيف يحيي الموتى؛ ليعاين ذلك عيانا، فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن يلقي في قلبه مثل الذي ألقى فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك، فقال له ربه: أولم تؤمن؟ يقول: أولم تصدق يا إبراهيم بأني على ذلك قادر؟ قال: بلى يا رب، لكن سألتك أن تريني ذلك ليطمئن قلبي، فلا يقدر الشيطان أن يلقي في قلبي مثل الذي فعل عند رؤيتي هذا الحوت». اهـ

والذي يظهر صوابه ـ والله تعالى أعلم ـ هو ما ذهب إليه الجمهور من تأويل الحديث، ونفي الشك مطلقا عن إبراهيم الخليل عليه السلام، والمختار من أقوال الجمهور – هو القول الأول – أن معنى الحديث: أن الشك لو كان متطرقا إلى إبراهيم لكنت أنا أحق به منه، ولكن لم أشك ولم يشك إبراهيم، وإنما قال النبي ﷺ ذلك تواضعا منه، وتأدبا مع إبراهيم الخليل عليه السلام.

يؤيد هذا الاختيار:

١ – أن الشك كفر، وهو غير جائز في حق الأنبياء عليهم السلام، لعصمتهم منه إجماعا.

٢– أنه لو وقع من إبراهيم عليه السلام شك لكان قوله: «بلى» خلاف الواقع؛ إذ كيف يقول «بلى» وهو في الباطن على خلاف ذلك، والأنبياء عليهم السلام لا يقولون

=

=

إلا الصدق.

٣ - أنه لو كان قوله: «بلى» خلاف الواقع لما أقره الله تعالى على ذلك؛ فدل على أن إبراهيم لم يشك قط، إذ لو كان منه شك لأنكر الله عليه قوله: «بلى».

٤ - أن الله تعالى قد أخبر عنه في أول القصة أنه قال للنمرود: (ربي الذي يحيي ويميت) [البقرة: ٢٥٨] فلو كان عنده شك لما ادعى ذلك وهو غير مؤمن به.

٥ - ومما يدل على أن النبي ﷺ قال ذلك تواضعا وأدبا، ولم يرد به إثبات الشك حقيقة، قوله في آخر الحديث: «ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لأجبت الداعي»، ومعلوم أن النبي ﷺ قد أعطي من التثبت في الأمور، والصبر على المكاره الحظ الأوفر، والنصيب الأكبر، لكنه قال ذلك تواضعا لله، وتأدبا مع أخيه نبي الله ﷺ.

قال ابن عطية: «وإذا تأملت سؤاله عليه السلام وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكا؛ وذلك أن الاستفهام بكيف إنما هو سؤال عن حالة شيء موجود متقرر الوجود عند السائل والمسؤول، نحو قولك: كيف علم زيد؟ وكيف نسج الثوب؟ ونحو هذا، ومتى قلت: كيف ثوبك؟ وكيف زيد؟ فإنما السؤال عن حالة من أحواله، وقد تكون كيف خبرا عن شيء شأنه أن يستفهم عنه بكيف، نحو قولك: كيف شئت فكن، ونحو قول البخاري: كيف كان بدء الوحي، وكيف في هذه الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر، ولكن لما وجدنا بعض المنكرين لوجود شيء قد يعبرون عن إنكاره بالاستفهام عن حاله لذلك الشيء يعلم أنها لا تصح فيلزم من ذلك أن الشيء في نفسه لا يصح؛ مثال ذلك: أن يقول مدع: أنا أرفع هذا الجبل، فيقول المكذب له: أرني كيف ترفعه، فهذه طريقة مجاز في العبارة، ومعناه تسليم جدلي، كأنه يقول: افرض أنك ترفعه، فأرني كيف ترفعه؟ فلما كانت عبارة الخليل عليه السلام بهذا الاشتراك المجازي خلص الله له ذلك وحمله على أن بين له

=

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦١).

=

الحقيقة فقال له: أولم تؤمن؟ قال: بلى، فكمل الأمر، وتخلص من كل شك، ثم علل عليه السلام سؤاله بالطمأنينة». اهـ

وأما ما روي عن ابن عباس، وعطاء، واختاره ابن جرير من إثبات الشك لإبراهيم، وجعل سببه وسوسة الشيطان؛ فليس في الآية ولا في الحديث ما يدل عليه.

قال ابن عطية: «وما ترجم به الطبري عندي مردود، وما أدخل تحت الترجمة متأول: فأما قول ابن عباس: «هي أرجى آية» فمن حيث فيها الإدلال على الله تعالى وسؤال الإحياء في الدنيا، وليست مظنة ذلك، ويجوز أن يقول: هي أرجى آية؛ لقوله: (أولم تؤمن) أي إن الإيمان كاف لا يحتاج معه إلى تنقير وبحث.

وأما قول عطاء: «دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس»، فمعناه من حيث المعاينة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به، ولهذا قال النبي ﷺ: «ليس الخبر كالمعاينة»". اهـ

وقال أبو العباس القرطبي معلقا على أثر ابن عباس: ما نقل عن ابن عباس فإنه قول فاسد، لا يصح نقله ولا معناه، وليس في الآية ما يدل على أن إبراهيم شك. اهـ

قلت: أثر ابن عباس صحيح، وهو قوله: «هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان، فرضي الله تعالى من إبراهيم قوله: بلى»، لكن لم يوافقه على هذا القول أحد إلا ما روي عن عطاء، واختاره ابن جرير، ولعل ابن جرير إنما اختار هذا القول مستأنسا بهذه الرواية عن ابن عباس، لكن هذا القول من ابن عباس لا يعدو أن يكون اجتهادا منه، وقد تبين بالأدلة أنه لا يصح حمل الآية والحديث على هذا المعنى، والله تعالى أعلم.

{مَثَل} صِفَة نَفَقَات {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالهمْ فِي سَبِيل الله} أَيْ طَاعَته {كَمَثَل حَبَّة أَنْبَتَتْ سَبْع سَنَابِل فِي كُلّ سُنْبُلَة مِائَة حَبَّة} فكذلك نفقاتهم تضاعف لسبعمائة ضِعْف {وَاَللَّه يُضَاعِف} أَكْثَر مِنْ ذَلِكَ {لِمَنْ يَشَاء وَاَللَّه وَاسِع} فَضْله {عَلِيم} بِمَنْ يَسْتَحِقّ المضاعفة[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ قال: رأيت رسول الله ﷺ رافعًا يده يدعو لعثمان، ويقول: "يا رب! إن عثمان بن عفان رضيت عنه"، فما زال رافعًا يده حتى طلع الفجر؛ فأنزل الله -تعالى- فيه: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ} الآية.

قاله الواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٥) معلقًا دون سند، وهو ضعيف لا يثبت.

وقال الكلبي وغيره: نزلت في عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف: أما عبد الرحمن بن عوف؛ فإنه جاء إلى النبي ﷺ بأربعة آلاف درهم صدقة، فقال: كان عندي ثمانية آلاف درهم؛ فأمسكت منها لنفسي ولعيالي أربعة آلاف درهم، وأربعة آلاف أقرضتها ربي، فقال له رسول الله: "بارك الله لك فيما أمسكت، وفيما أعطيت"، وأما عثمان؛ فقال: عليَّ جهاز من لا جهاز له في غزوة تبوك؛ فجهز المسلمين بألف بعير بأقتابها، وأحلاسها، وتصدق برومة؛ ركية كانت له على المسلمين؛ فنزلت فيهما هذه الآية.

قاله الواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٥) معلقًا دون سند، ونحوه في "معالم التنزيل" (١/ ٣٢٥). وهو ضعيف لا يثبت.

وقال ابن السائب ومقاتل: نزلت في عثمان بن عفان في نفقته في غزوه تبوك، وشرائه بئر رومة بالمدينة تصدق بها على المسلمين، وفي عبد الرحمن بن عوف تصدق بأربعة آلاف درهم، وكانت نصف ماله.

=

=

قاله ابن الجوزي في "زاد المسير" (١/ ٢١٦)، معلقًا دون سند، ونحوه في "معالم التنزيل" (١/ ٣٢٥). وهو ضعيف لا يثبت.

* قال القرطبي: " لما قص الله سبحانه ما فيه من البراهين، حث على الجهاد، وأعلم أن من جاهد بعد هذا البرهان الذي لا يأتي به إلا نبي فله في جهاده الثواب العظيم، روى البستي في صحيح مسنده عن ابن عمر قال: "لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: "رب زد أمتي" فنزلت {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً} [البقرة: ٢٤٥] قال رسول الله ﷺ: "رب زد أمتي" فنزلت {إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [الزمر: ١٠] "، وهذه الآية لفظها بيان مثال لشرف النفقة في سبيل الله ولحسنها، وضمنها التحريض على ذلك".

قال ابن عطية: " هذه الآية لفظها بيان مثل بشرف النفقة في سبيل الله وبحسنها، وضمنها التحريض على ذلك، وهذه الآية في نفقة التطوع".

واختلف في سبب نزول الآية على أقوال:

الأول: روي أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهما، كما تقدم.

الثالث: وقيل: نزلت قبل آية الزكاة ثم نسخت بآية الزكاة.

قال القرطبي: " ولا حاجة إلى دعوى النسخ، لأن الإنفاق في سبيل الله مندوب إليه في كل وقت. وسبل الله كثيرة وأعظمها الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا".

قال الراغب: " إن قيل: كيف تعلق هذه الآية بما قبلها؟ قيل: إن ذلك متعلق بقوله: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ} وما بينه وبين هذه الآية، اعتراضات مرغبة للإنسان في فرضه من حث على قناعة هي أس الجود، وذكر عظمة المستقرض وإرشاد لمن يستقرض منهم، وبين في يده أن فرضه هو الإنفاق في سبيله وأن مضاعفته هو بأن

=

=

يجعل للواحد سبع مائة وأنه يضاعف مع ذلك لمن يشاء مضاعفة لا يضبط عدها، ولا يعرف حدها".

قوله تعالى: {مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَلَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٦١]، " أي مثل الذين ينفقون المال يبتغون به رضا الله وحسن مثوبته".

هذا مثل ضربه الله تعالى لتضعيف الثواب لمن أنفق في سبيله وابتغاء مرضاته، وأن الحسنة تضاعف بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، فقال: (مثل الذين ينفقون أموالهم).

قوله تعالى (في سبيل الله) يعني في دينه، قيل: أراد النفقة في الجهاد خاصة، وقيل: جميع أبواب البر، ويدخل فيه الواجب والنفل من الإنفاق في الهجرة مع رسول الله ﷺ، ومن الإنفاق في الجهاد على نفسه وعلى الغير، ومن صرف المال إلى الصدقات، ومن إنفاقها في المصالح، لأن كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك إنفاق في سبيل الله.

قوله (في سبيل الله) أضيف إلى الله لسببين:

الأول: أنه هو الذي وضعه لعباده وشرعه لهم.

والثاني: أنه موصل إليه.

وقوله تعالى: {فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٦١]، فيه وجوه:

الأول: يعني في الجهاد، قاله السدي، وابن زيد، والربيع، ومكحول، واختاره الطبري.

قال ابن عطية: " وقد ورد القرآن بأن الحسنة في جميع أعمال البر بعشر أمثالها، واقتضت هذه الآية أن نفقة الجهاد حسنتها بسبعمائة ضعف، وبين ذلك الحديث الصحيح".

والثاني: في طاعة الله. قاله سعيد بن جبير.

=

=

والثالث: قال الربيع: "فكان من بايع النبي ﷺ بالمدينة ولم يذهب وجها إلا بإذنه، كانت الحسنة له بسبعمائة ضعف. ومن بايع على الإسلام، كانت الحسنة له عشر أمثالها".

الرابع: وال ابن عباس: "نفقة الحج والجهاد سواء، الدرهم بسبعمائة، لأنه في سبيل الله".

الخامس: وقيل: النفقة في جميع أبواب الخير. وبه قال جمع من العلماء.

قال الراغب: سبيل الله " هو لكل ما يتوصل به إلى الله عز جل".

قال ابن عطية: "وسبل الله كثيرة، وهي جميع ما هو طاعة وعائد بمنفعة على المسلمين والملة، وأشهرها وأعظمها غناء الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا".

السادس: وقيل: سبيل الله سبحانه وتعالى هو شرعه.

قال العلامة ابن عثيمين-رحمه الله-: " وسبيل الله سبحانه وتعالى هو شرعه، لأنه يهدي إليه، ويوصل إليه؛ قال الله تعالى: {وأن هذا صراطي مستقيمًا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله} [الأنعام: ١٥٣]؛ وأضيف إلى الله لسببين؛ السبب الأول: أنه هو الذي وضعه لعباده، وشرعه لهم؛ والسبب الثاني: أنه موصل إليه؛ ويضاف «السبيل» أحيانًا إلى سالك السبيل؛ فيقال: سبيل المؤمنين، كما قال الله تعالى: {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين} [النساء: ١١٥]؛ ولا تناقض بينهما؛ لأنه يضاف إلى المؤمنين باعتبار أنهم هم الذين سلكوه؛ وإلى الله باعتبار أنه الذي شرعه، وأنه موصل إليه".

قوله تعالى: {كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ} [البقرة: ٢٦١].

أي: كحبة بذرها إنسان، فأنبتت سبع سنابل (في كل سنبلة مائة حبة) فتكون الجميع سبعمائة، فالحسنة إذا في الإنفاق في سبيل الله تكون بسبعمائة.

قال أبو حيان: وشبه الإنفاق بالزرع، لأن الزرع لا ينقطع.

=

=

وقال ابن كثير: وهذا المثل أبلغ في النفوس، من ذكر عدد السبعمائة، فإن هذا فيه إشارة إلى أن الأعمال الصالحة ينميها الله ﷻ، لأصحابها، كما ينمي الزرع لمن بذره في الأرض الطيبة، وقد وردت السنة بتضعيف الحسنة إلى سبعمائة ضعف.

قال البغوي: كمثل حبة أخرجت سبع سنابل.

قال المراغي: أي " تخرج ساقا تتشعب منه سبع شعب".

قال الزمخشري: " ومعنى إنباتها سبع سنابل، أن تخرج ساقا يتشعب منها سبع شعب، لكل واحدة سنبلة وهذا التمثيل تصوير للإضعاف، كأنها ماثلة بين عينى الناظر".

قال القرطبي: " كمثل زارع زرع في الأرض حبة فأنبتت الحبة سبع سنابل، فشبه المتصدق بالزارع وشبه الصدقة بالبذر".

قال ابن عطية: "والحبة اسم جنس لكل ما يزدرعه ابن آدم ويقتاته، وأشهر ذلك البر، وكثيرا ما يراد بالحب. ومنه قول المتلمس:

آليت حب العراق الدهر أطعمه   والحب يأكله في القرية السوس"

وقد يوجد في سنبل القمح ما فيه مائة حبة، وأما في سائر الحبوب فأكثر، ولكن المثال وقع بهذا القدر".

قوله تعالى: {فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ} [البقرة: ٢٦١]، " في كل سنبلة منها مائة حبة

قال الصابوني: "أي كل سنبلةٍ منها تحتوي على مائة حبة فتكون الحبة قد أغلَّتْ سبعمائة حبة، وهذا تمثيل لمضاعفة الأجر لمن أخلص في صدقته".

قال الراغب: " يقال النبت لما له نمو في أصل الحلقة يقال تنبت الصبي والشعر والسن وفلان حسن النية ويستعمل النبات فيما له ساق، وما ليس له ساق وإن كان في التعارف قد يختص بما لا ساق له، وأنبت الغلام إذا راهق، كأنه صار ذا نبتة وفلان في منبت خير كناية عن الأصل.. والسنبلة فيعلة من السبل يقال: أسبل

=

=

الزرع، وسنبل".

قال القاسمي: " أي: أنبتت ساقا انشعب سبع شعب، خرج من كل شعبة سنبلة فيها مائة حبة، فصارت الحبة سبعمائة حبة بمضاعفة الله لها".

وروي " عن عكرمة، في قوله: {مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة}، فذلك سبعمائة".

قال ابن كثير: " وهذا المثل أبلغ في النفوس، من ذكر عدد السبعمائة، فإن هذا فيه إشارة إلى أن الأعمال الصالحة ينميها الله ﷻ، لأصحابها، كما ينمي الزرع لمن بذره في الأرض الطيبة".

وفي مضاعفة ذلك في غير ذلك من الطاعات، قولان:

أحدهما: أن الحسنة في غير ذلك بعشرة أمثالها، قاله ابن زيد.

والثاني: يجوز مضاعفتها بسبعمائة ضعف، قاله الضحاك.

وقال أبو عمرو الداني: "قرأ بعضهم {مائة حبة}، بالنصب على تقدير أنبتت مائة حبة".

قوله تعالى: {وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٦١]، أي: " أي يزيد ثوابًا لمن يشاء حسب ما تقتضيه حكمته".

قال ابن رجب: ومضاعفة الأجر بحسب كمال الإسلام، وبكمال وقوة الإخلاص في ذلك العمل.

وقال ﷺ (الرجل تطوعا حيث لا يراه الناس تعدل صلاته على أعين الناس بخمس وعشرين درجه) رواه ابن ماجة وصححه الألباني

وقال السعدي: وذلك بحسب ما يقوم بقلب المنفق من الإيمان، والإخلاص التام، وفي ثمرات نفقته ونفعها، فإن بعض طرق الخيرات يترتب على الإنفاق فيها منافع متسلسلة، ومصالح متنوعة، فكان الجزاء من جنس العمل.

=

=

قال ابن كثير: " أي: بحسب إخلاصه في عمله".

قال المراغي: أي " فيزيده زيادة لا حصر لها".

قال القرطبي: "يعني على سبعمائة، فيكون مثل المتصدق مثل الزارع، إن كان حاذقا في عمله، ويكون البذر جيدا وتكون الأرض عامرة يكون الزرع أكثر، فكذلك المتصدق إذا كان صالحا والمال طيبا ويضعه موضعه فيصير الثواب أكثر، خلافا لمن قال: ليس في الآية تضعيف على سبعمائة".

وقد وردت في السنة أحاديث كثيرة في تضعيف الحسنة إلى سبمعمائة ضعف، منها:

- جاء في الصحيحين: وغيرهما عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، قال الله ﷻ: "إلّا الصوم فإنّه لي وأنا أجزي به».

- وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من تصدق بعدل تمرة من كسب طيّب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيّب، فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوّه حتى تكون مثل الجبل».

- وأخرج أحمد ومسلم والنسائي والحاكم عن ابن مسعود قال: «جاء رجل بناقة مخطومة فقال: هذه في سبيل الله. فقال رسول الله ﷺ: لك بها يوم القيامة سبعمائة ناقة كلها مخطومة».

- وأخرج أحمد والطبراني والبيهقيّ عن بريدة قال: «قال رسول الله ﷺ: النفقة في الحج كالنفقة في سبيل الله. الدرهم بسبعمائة ضعف».

- وأخرج ابن أبي حاتم عن عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ قال: من أرسل نفقة في سبيل الله وأقام في بيته، فله بكل درهم سبعمائة درهم ومن غزا بنفسه في سبيل الله، وأنفق في وجهه ذلك فله بكل درهم يوم القيامة سبعمائة ألف درهم، ثم

=

=

تلا هذه الآية: {وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ} " قال ابن كثير: " وهذا حديث غريب".

قال الطبري: " فإن قال قائل: وهل رأيتَ سنبلة فيها مائة حبة أو بلغتْك فضرب بها مثل المنفقَ في سبيل الله ماله؟

قيل: إن يكن ذلك موجودًا فهو ذاك، وإلا فجائز أن يكون معناه: كمثل سنبلة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، إنْ جَعل الله ذلك فيها.

ويحتمل أن يكون معناه: في كل سنبلة مائة حبة؛ يعني أنها إذا هي بذرت أنبتت مائة حبة فيكون ما حدث عن البذر الذي كان منها من المائة الحبة، مضافًا إليها، لأنه كان عنها". وعلى هذا الوجه فسّره الضحاك.

وقوله تعالى: {وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٦١]، يحتمل أمرين:

أحدهما: يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء من عباده أجرَ حسناته، بعد الذي أعطى غير منفق في سبيله، دون ما وعد المنفق في سبيله من تضعيف الواحدة سبعمائة. فأما المنفق في سبيله، فلا ينقصة عما وعده من تضعيف السبعمائة بالواحدة. قاله الضحاك.

والثاني: وقيل: يضاعف الزيادة على ذلك لمن يشاء. قال الطبري: " وهذا قول ذكر عن ابن عباس من وجه لم أجد إسناده، فتركت ذكره".

قال الطبري: " والله يضاعف على السبعمائة إلى ما يشاء من التضعيف، لمن يشاء من المنفقين في سبيله. لأنه لم يجر ذكر الثواب والتضعيف لغير المنفق في سبيل الله، فيجوز لنا توجيه ما وعد تعالى ذكره في هذه الآية من التضعيف، إلى أنه عِدَة منه على العمل في غير سبيله، أو على غير النفقة في سبيل الله".

قال ابن حجر: " والآية محتملة للأمرين فيحتمل أن يكون المراد أنه يضاعف تلك المضاعفة بأن يجعلها سبعمائة، ويحتمل أنه يضاعف السبعمائة بأن يزيد عليها، والمصرح بالرد عليه حديث ابن عباس المخرج عند المصنف في الرقاق،

=

=

ولفظه: "كتب الله له عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة".

ثم قال: "فالأول هو المحقق من سياق الآية، والثاني محتمل، ويؤيد الجواز سعة الفضل".

قال القرطبي: اختلف العلماء في معنى قوله (والله يضاعف لمن يشآء) فقالت طائفة: هي مبينة مؤكدة لما تقدم من ذكر السبعمائة، وليس ثم تضعيف فوق السبعمائة.

وقالت طائفة من العلماء: بل هو إعلام بأن الله تعالى يضاعف لمن يشاء أكثر من سبعمائة ضعف.

قلت: وهذا القول أصح لحديث ابن عمر المذكور أول الآية.

وقال ابن عاشور: ومعنى قوله (والله يضاعف لمن يشاء) أن المضاعفة درجات كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى؛ لأنها تترتب على أحوال المتصدق وأحوال المتصدق عليه وأوقات ذلك وأماكنه.

وللإخلاص وقصد الامتثال ومحبة الخير للناس والإيثار على النفس وغير ذلك مما يحف بالصدقة والإنفاق، تأثير في تضعيف الأجر، والله واسع عليم.

قال الراغب: " فإن قيل: كيف قال في موضع: {يُضَاعِفُ}، وفي موضع: {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا} [الأنعام: ١٦٠]، وقال هاهنا ما يدل على أنه يحادي بواحد سبع مائة:

قيل: في ذلك طريقتان:

إحداهما: أن الخيرات تختلف باختلاف العالمين واختلاف نياتهما.

والثاني: أن تختلف باختلاف الأعمال.

فالأول: هو أن الناس فيما يتحرونه من أفعال الخير بالقول المجمل ثلاثة أضرب على ما قصد تعالى من ظالم ومقتصد وسابق أما الظالم: فالمتحري للخير مخافة

=

=

سلطان ومذمة إنسان وتخويف عالم إياه من النار ونحو ذلك، وأما المقتصد: فالمتحري للخير مخافة عقاب الله ورجاء ثوابه من حيث ما قد تحقق وعده ووعيده، وأما السابق: فالمتحري للخير قصدا لوجه الله خالصا وثوابهم يختلف باختلاف مقاصدهم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام في السابقين حاكيا عن الله ﷻ - " أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ " الخبر.

والثاني: وهو أن يختلف باختلاف الأعمال وبيان ذلك أن السخاء أفضل أفعال العباد بدلالة قول النبي ﷺ: " السخاء شجرة من أشجار الجنة، أغصانها متدليات في الدنيا فمن أخذ بغصن من أغصانها أداه إلى الجنة، والبخل شجرة من أشجار النار، فمن أخذ بغصن من أغصانها أداه إلى النار".

وقيل لبعض الحكماء: " أي شيء من أفعال العباد أشبه بفعل الله "؟ فقال: " السخاء، وأفضل الجود ما كان عن ضيق "، ولهذا قال الشاعر:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

وقد علم أن أصحاب النبي ﷺ كانوا مضيفين سيما في ابتداء الإسلام وأفضل الإنفاق ما يقصد به وجه الله لعز وجل -، وأفضل ما يقصد به وجهه ما يجعل في سبيل الله، وأفضل سبيل ينفق فيه ما كان أكثره غنى، وقد علم أنه لا جهاد أكبر من جهاد النبي ﷺ ولا قوم أكفر ممن كان يحاد بهم ولا زمان أحوج إلى محاربتهم من زمانه وكل وأحد من هذه الخصال يجري مجرى فعل يستحق مثوبة محددة، فعظم الله تعالى أمر الإنفاق في سبيله في زمانه، وجعل له من الثواب ما لم يجعل لغيره من الأعمال.

ووجه ثالث: وهو أن الإنسان متى تحرى فعل الخير على ما يجب وكما يجب يدعوه ذلك إلى أن يزيد في فعل الخير فلا يزداد، حتى إنما يصير مثل ملك فيه

=

=

الفضيلة وبازدياده في الإيمان وفعل الخيرات يزداد ثوابه، فحيث ما ذكر التضعيف، فأشار إلى الحالة الأولى وحيث ما ذكر عشرة أمثالها وسبعمائة فإلى الأحوال المتوسطات وحيث ما ذكر، {وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ}، فإلى المنتهيات والغايات وأنها لا يحصرها عدد كما قال: عليه الصلاة والسلام: " ما لا عين رأت ولا أذن سمعت".

وقوله تعالى: {وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٦١]، أي: "أي واسع الفضل عليم بنيَّة المنفق".

قال البغوي: أي والله: " {وَاسِعٌ}: غني، يعطي عن سعة، و {عَلِيمٌ}: بنية من ينفق ماله".

قال ابن كثير: " أي: فضله واسع كثير أكثر من خلقه، عليم بمن يستحق ومن لا يستحق".

قال الطبري: "

قال المراغي: " أي: إنه تعالى لا ينحصر فضله، ولا يحد عطاؤه، وهو عليم بمن يستحق هذه المضاعفة".

قال ابن عثيمين: "أي ذو سعة في جميع صفاته؛ فهو واسع العلم، والقدرة، والرحمة، والمغفرة، وغير ذلك من صفاته؛ فإنها صفات واسعة عظيمة عليا؛ و {عليم} أي ذو علم – وهو واسع فيه – وعلمه شامل لكل شيء جملة، وتفصيلًا؛ حاضرًا، ومستقبلًا، وماضيًا".

وعن سعيد بن جبير: في قوله {عليم}: قال: "يعني: عليم بما يكون".

وقوله تعالى: {وَاللهُ وَسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٦١]، فيه وجوه:

أحدها: واسع لا يَضِيق عن الزيادة، عليم بمن يستحقها، قاله ابن زيد، واختاره الطبري وابن كثير.

=

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٦٢).

{الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالهمْ فِي سَبِيل الله ثُمَّ لا يتبعون ما أنفقوا مَنًّا} عَلَى الْمُنْفَق عَلَيْهِ بِقَوْلِهِمْ مَثَلًا قَدْ أحسنت إليه وجبرت حاله {وَلَا أَذًى} لَهُ بِذِكْرِ ذَلِكَ إلَى مَنْ لَا يُحِبّ وُقُوفه عَلَيْهِ وَنَحْوه {لَهُمْ أَجْرهمْ} ثَوَاب إنْفَاقهمْ {عِنْد رَبّهمْ وَلَا خَوْف عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} فِي الْآخِرَة.

قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (٢٦٣).

{قَوْل مَعْرُوف} كَلَام حَسَن وَرَدّ عَلَى السَّائِل جميل {ومغفرة} لَهُ فِي إلْحَاحه {خَيْر مِنْ صَدَقَة يَتْبَعهَا أَذًى} بِالْمَنِّ وَتَعْيِير لَهُ بِالسُّؤَالِ {وَاَللَّه غَنِيّ} عَنْ صَدَقَة الْعِبَاد {حَلِيم} بِتَأْخِيرِ الْعُقُوبَة عَنْ المان والمؤذي[1].

=

والثاني: واسع الرحمة لا يَضِيق عن المضاعفة، عليم بما كان من النفقة.

الثالث: وقيل: " معنى ذلك: {والله واسع}، لتلك الأضعاف، {عليم} بما ينفق الذين ينفقون أموالهم في طاعة الله".

الرابع: واسع القدرة، عليم بالمصلحة. قاله الماوردي.

(١) قوله تعالى: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ} [البقرة: ٢٦٢]، أي: " الذين ينفقون أموالهم في طاعة الله وسبيله".

قال ابن عطية: " لما تقدم في الآية التي قبل هذه ذكر الإنفاق في سبيل الله على العموم بيّن في هذه الآية أن ذلك الحكم إنما هو لمن لم يتبع إنفاقه منا ولا أذى، وذلك أن المنفق في سبيل الله إنما يكون على أحد ثلاثة أوجه:

- إما أن يريد وجه الله تعالى ويرجو ثوابه، فهذا لا يرجو من المنفق عليه شيئا ولا ينظر من أحواله في حال سوى أن يراعي استحقاقه.

=

=

- وإما أن يريد من المنفق عليه جزاء بوجه من الوجوه، فهذا لم يرد وجه الله بل نظر إلى هذه الحال من المنفق عليه، وهذا هو الذي متى أخلف ظنه من بإنفاقه وآذى.

- وإما أن ينفق مضطرا دافع غرم إما لماتة للمنفق عليه أو قرينة أخرى من اعتناء معتن ونحوه، فهذا قد نظر في حال ليست لوجه الله، وهذا هو الذي متى توبع وحرج بوجه من وجوه الحرج آذى".

قال الطبري: "الذين يعينون المجاهدين في سبيل الله بالإنفاق عليهم وفي حَمُولاتهم، وغير ذلك من مؤنهم".

قال ابن عطية: "وسبل الله كثيرة، وهي جميع ما هو طاعة وعائد بمنفعة على المسلمين والملة، وأشهرها وأعظمها غناء الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا".

قوله تعالى: {ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا} [البقرة: ٢٦٢]، أي: " ولا يعقبون ما أنفقوا من الخيرات والصدقات بالمنِّ على من أحسنوا إليه".

يمدح تعالى الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله، ثم لا يتبعون ما أنفقوا من الخيرات والصدقات منا على من أعطوه، فلا يمنون على أحد، ولا يمنون به لا بقول ولا فعل (ولا أذى) أي: لا يفعلون مع من أحسنوا إليه مكروها يحبطون به ما سلف من الإحسان.

في هذه الآية أن من محبطات الصدقة والإنفاق المن والأذى.

قال القرطبي: المن: ذكر النعمة على معنى التعديد لها والتقريع بها؛ مثل أن يقول: قد أحسنت إليك ونعشتك وشبهه.

وقال بعضهم: المن: التحدث بما أعطى حتى يبلغ ذلك المعطى فيؤذيه.

والمن من الكبائر، ثبت ذلك في صحيح مسلم وغيره، وأنه أحد الثلاثة الذين لا ينظر الله إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم؛ وروى النسائي عن ابن عمر قال: قال

=

=

رسول الله ﷺ (ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة العاق لوالديه والمرأة المترجلة تتشبه بالرجال والديوث، وثلاثة لا يدخلون الجنة العاق لوالديه والمدمن الخمر والمنان بما أعطى) وفي بعض طرق مسلم (المنان هو الذي لا يعطي شيئا إلا منة) والأذى: السب والتشكي، وهو أعم من المن؛ لأن المن جزء من الأذى لكنه نص عليه لكثرة وقوعه.

قال ابن الجوزي: ولقد حدثنا عن حسان بن أبي سنان أنه كان يشتري أهل بيت الرجل وعياله، ثم يعتقهم جميعا، ولا يتعرف إليهم ولا يخبرهم من هو.

قال القرطبي: لما تقدم في الآية التي قبل ذكر الإنفاق في سبيل الله على العموم بين في هذه الآية أن ذلك الحكم والثواب إنما هو لمن لا يتبع إنفاقه منا ولا أذى؛ لأن المن والأذى مبطلان لثواب الصدقة كما أخبر تعالى في الآية بعد هذا، وإنما على المرء أن يريد وجه الله تعالى وثوابه بإنفاقه على المنفق عليه، ولا يرجو منه شيئا ولا ينظر من أحواله في حال سوى أن يراعي استحقاقه؛ قال الله تعالى (لا نريد منكم جزآء ولا شكورا)، ومتى أنفق ليريد من المنفق عليه جزاء بوجه من الوجوه فهذا لم يرد وجه الله.

قال أبو السعود: وإنما قدم المن لكثرة وقوعه، وتوسيط كلمة (لا) للدلالة على شمول النفي لإتباع كل واحد منهما و (ثم) لإظهار علو رتبة المعطوف.

قال البغوي: " وهو أن يمن عليه بعطائه فيقول أعطيتك كذا، ويعد نعمه عليه فيكدرها".

قال السعدي: " ولا يتبعونها بما ينقصها ويفسدها من المن بها على المنفق عليه بالقلب أو باللسان، بأن يعدد عليه إحسانه ويطلب منه مقابلته".

قال ابن عثيمين: " أي لا يحصل منهم بعد الصدقة مَنٌّ بأن يظهر المنفِق مظهر المترفع على المنفَق عليه".

=

=

قال القاسمي: " {مَنًّا}: وهو ذكره لمن أنفق عليه ليريه أنه أوجب بذلك عليه حقا".

وقد ذكر أهل العلم في تفسير (المنّ) قولان:

الأول: المن: ذكر النعمة على معنى التعديد لها والتقريع بها مثل أن يقول: قد أحسنت إليك ونعشتك وشبهه.

والثاني: وقيل: المن: التحدث بما أعطى حتى يبلغ ذلك المعطى فيؤذيه.

و(المنّ) في اللغة على وجوه:

أولا: يكون بمعنى الإنعام، يقال: قد منَّ عليَّ فلان: إذا أَفْضَل وأَنْعَم، ولفلان عليّ منّة، أي: نعمة، أنشد ابن الأنباري:

فمِنّي عَلَيْنَا بالسَّلامِ فَإِنَّما كلامُكِ ياقُوتٌ ودُرٌّ مُنَظَّمُ

ومن النعمة: قوله ﷺ: "ما من الناس أحد أمنّ علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبي قحافة".

يريد: أنعم وأسمح بماله، ولم يرد المنة التي تهدم الصنيعة، والله تعالى يُوصَفُ بأنه مَنَّان، أي: منعم. قال أهل اللغة: المن: الإحسانُ إلى من لا يستثيبه، ولهذا يقال: الله تعالى منّان، لأن إحسانه إلى الخلق ليس لطلب ثواب، ومن هذا قوله: {هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ} [ص: ٣٩] وقوله: {وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ} [المدثر: ٦] أي: لا تعط لتأخذ من المكافأة أكثرَ مما أعطيت.

والمنّ في اللغة أيضًا: النقص من الحق والبخس له، قال الله تعالى: {وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ} [القلم: ٣] يقال: غير مقطوع، وغير منقوص، ومن هذا يسمى الموت: مَنُونًا؛ لأنه يُنْقِصُ الأَعْدَاد، ويقطع الأعمار.

ومن هذا: المِنَّةُ المذمومة؛ لأنها تُنْقِصُ النعمة وتُكَدِّرُها، قال الشاعر في المِنَّةِ المَذْمومة:

=

=

أَنَلْتَ قليلًا ثم أسْرعَت مِنَّةً فَنَيْلُكَ مَمْنُون لِذَاك قليلُ

فالمراد بالمن الذي في الآية: المنُّ الذي هو الاعتداد بالصنيعة، وذكرها الذي يكدرها.

والعَرَبُ تتمدّح بترك المنِّ بالنعمة، قال قائلهم:

زَادَ مَعْروفَكَ عِنْدِي عِظَمًا أَنَّهُ عِنْدَكَ مَسْتُورٌ حقيرْ

تَتَنَاسَاهُ كأنْ لم تَأتِهِ وهو في العالم مَشْهورٌ كبيرْ

قوله تعالى: {وَلَا أَذًى} [البقرة: ٢٦٢]، أي: " ولا بالأذى".

قال ابن كثير: " أي: لا يفعلون مع من أحسنوا إليه مكروها يحبطون به ما سلف من الإحسان".

قال السعدي: " ولا أذية له قولية أو فعلية".

قال القرطبي: " و (الأذى): السب والتشكي، وهو أعم من المن لأن المن جزء من الأذى لكنه نص عليه لكثرة وقوعه".

قال البغوي: " أن يعيره فيقول إلى كم تسأل وكم تؤذيني؟ وقيل من الأذى هو أن يذكر إنفاقه عليه عند من لا يحب وقوفه عليه".

قال النسفي: " هو أن يتطاول عليه بسبب ما أعطاه".

وقال الضحاك: " أن لا ينفق الرجل ماله، خيرٌ من أن ينفقه ثم يتبعه منًّا وأذى".

وقال الحسن: " إن أقواما يبعثون الرجل منهم في سبيل الله، أو ينفق على الرجل، ويعطيه النفقة، ثم يمنه ويؤذيه، ومنه ما أنفق، يقول: أنفقت في سبيل الله كذا وكذا، من منه، من غير محتسبه عند الله، وأذى، يؤذي به الرجل الذي أعطاه، من ماله ويقول: ألم أعطك من مالي كذا وكذا؟ ألم أنفق عليك كذا وكذا؟ يمن عليه، وأذى يؤذيه، فذلك من القول له، إذ قال الله: الذين ينفقون أموالهم".

=

=

وقال زيد بن أسلم: "لئن ظننت أن سلامك يثقل على من أنفقت عليه تريد وجه الله فلا تسلم عليه، وقالت له امرأة: يا أبا أسامة دلني على رجل يخرج في سبيل الله حقا، فإنهم إنما يخرجون ليأكلوا الفواكه، فإن عندي أسهما وجعبة، فقال لها لا بارك الله في أسهمك وجعبتك، فقد آذيتهم قبل أن تعطيهم".

قال الآلوسي: " وإنما قدم (المنّ) لكثرة وقوعه وتوسيط كلمة {لا} لشمول النفي لاتباع كل واحدة منهما، و {ثُمَّ} للتفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى في الرتبة والبعد بينهما في الدرجة".

قال ابن عطية: " والأذى: السب والتشكي، وهو أعم من المنّ، لأنّ المن جزء من الأذى لكنه نص عليه لكثرة وقوعه".

قوله تعالى: {لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِم} [البقرة: ٢٦٢]، " أي: لهم ثواب ما قدموا من الطاعة عند الله".

قال ابن كثير: "أي: ثوابهم على الله، لا على أحد سواه".

قال ابن عطية: وضمن الله الأجر للمنفق في سبيل الله، والأجر الجنة".

قال الشوكاني: "وقوله {عند ربهم} فيه تأكيد وتشريف".

قال ابن عثيمين: " وسمى الله سبحانه وتعالى الثواب أجرًا؛ لأنه ﷻ تكفل للعامل بأن يجزيه على هذا العمل؛ فصار كأجر الأجير".

قوله تعالى: {وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} [البقرة: ٢٦٢]، أي: " أي لا يعتريهم فزعٌ يوم القيامة".

قال الطبري: " عند مقدمهم على الله وفراقهم الدنيا، ولا في أهوال القيامة".

قال ابن عثيمين: " أي مما يستقبل".

قال ابن عطية: " ونفى عنه الخوف بعد موته لما يستقبل".

وقوله تعالى: {وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} [البقرة: ٢٦٢]، فيه تأويلان:

=

=

أحدهما: لا خوف عليهم في فوات الأجر.

والثاني: لا خوف عليهم في أهوال الآخرة، قاله الطبري، وابن كثير، والقاسمي، والصابوني وآخرون.

قوله تعالى: {{وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٢٦٢]، أي: ولا هم يحزنون " على ما خلفوا وراءهم في الدنيا".

قال ابن عثيمين: " أي على ما مضى - لكمال نعيمهم - لأن المنعَّم لو أصابه الحزن، أو الخوف لتنغص نعيمه".

قال القاسمي: " على فائت من زهرة الدنيا، لصيرورتهم إلى ما هو خير من ذلك".

قال ابن كثير: " {وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} أي: [على] ما خلفوه من الأولاد وما فاتهم من الحياة الدنيا وزهرتها، لا يأسفون عليها؛ لأنهم قد صاروا إلى ما هو خير لهم من ذلك".

قال ابن عطية: ونفى" الحزن على ما سلف من دنياه، لأنه يغتبط بآخرته".

قال المراغي: " ولا هم يحزنون حين يحزن الباخلون الممسكون عن الإنفاق في سبيل الله، إذ هم أهل السكينة والاطمئنان والسرور الدائم".

قال محمد الحجازي: " ولا هم يحزنون وقت أن يحزن البخيل ويندم على إمساكه رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين".

وقوله تعالى: {وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٢٦٢]، يحتمل وجهين:

أحدهما: لا يحزنون على ما أنفقوه.

والثاني: لا يحزنون على ما خلفوه.

قال الشوكاني: " وقوله {وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ}، ظاهرة نفي الخوف عنهم في الدارين لما تفيده النكرة الواقعة في سياق النفي من الشمول وكذلك {ولا هم يحزنون} يفيد دوام انتفاء الحزن عنهم".

=

=

قال الشنقيطي: " يفهم من هذه الآية أن من أتبع إنفاقه المن والأذى لم يحصل له هذا الثواب المذكور هنا في قوله: {لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}، وقد صرح تعالى بهذا المفهوم في وله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى} [البقرة: ٢٦٤] الآية".

قوله تعالى: {قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (٢٦٣)} [البقرة: ٢٦٣]

كلام طيب وعفو عما بدر مِن السائل مِن إلحافٍ في السؤال، خير من صدقة يتبعها من المتصدق أذى وإساءة. والله غني عن صدقات العباد، حليم لا يعاجلهم بالعقوبة.

قال ابن عطية: " هذا إخبار جزم من الله تعالى أن القول المعروف وهو الدعاء والتأنيس والترجية بما عند الله، خير من صدقة هي في ظاهرها صدقة، وفي باطنها لا شيء. لأن ذلك القول المعروف فيه أجر، وهذه لا أجر فيها".

قوله تعالى: {قَوْلٌ مَعْرُوفٌ} [البقرة: ٢٦٣]، "أي: ردّ جميل من المسؤول".

قال البغوي: " أي: كلام حسن، ورد على السائل جميل".

قال الطبري: " قولٌ جميل، ودعاءُ الرجل لأخيه المسلم".

قال ابن كثير: " أي: من كلمة طيبة ودعاء لمسلم".

قال الآلوسي: " أي كلام جميل يرد به السائل مثل يرحمك الله يرزقك الله إن شاء الله تعالى أعطيك بعد هذا".

قال الصابوني: " أي ردُّ السائل بالتي هي أحسن".

قال القرطبي: " و (القول المعروف) هو الدعاء والتأنيس والترجية بما عند الله".

قال السعدي: " أي: تعرفه القلوب ولا تنكره، ويدخل في ذلك كل قول كريم فيه إدخال السرور على قلب المسلم، ويدخل فيه رد السائل بالقول الجميل والدعاء

=

=

له".

وقد تعددت عبارات المفسرين في معنى قوله تعالى: {قَوْلٌ مَعْرُوفٌ} [البقرة: ٢٦٣] على وجوه:

الأول: أن يدني إن أعطى.

الثاني: يدعو إن منع. قاله الكلبي.

الثالث: وقيل عدة حسنة.

الرابع: وقال الضحاك: نزلت في إصلاح ذات البين.

الخامس: وقيل: "القول المعروف أن تحث غيرك على إعطائه".

قال أبو حيان: "وهذا كله على أن يكون الخطاب مع المسؤول لأن الخطاب في الآية قبل هذا، وفي الآية بعد هذا، إنما هو مع المتصدّق وقيل: الخطاب للسائل، وهو حث له على إجمال الطلب، أي يقول قولًا حسنًا من تعريض بالسؤال أو إظهار للغنى حيث لا ضرورة، ويكسب خير من مثال صدقة يتبعها أذى، واشترك القول المعروف والمغفرة مع الصدقة التي يتبعها أذى في مطلق الخيرية، وهو: النفع، وإن اختلفت جهة النفع، فنفع القول المعروف والمغفرة باقٍ، ونفع تلك الصدقة فانٍ، ويحتمل أن يكون الخيرية هنا من باب قولهم: شيء خير من لا شيء. وقال الشاعر:

ومنعك للندى بجميل قول ... أحب إليّ من بذل ومنَّه

وقال آخر فأجاد:

إن لم تكن ورق يومًا أجودبها ... للمعتفين فإني لينُ العودِ

لا يعدم السائلون الخير من خلقي ... إما نوالي وإما حسن مردود".

قال القرطبي: ": {قَوْلٌ مَعْرُوفٌ} ابتداء والخبر محذوف، أي قول معروف أولى

=

=

وأمثل، ذكره النحاس والمهدوي"، قال ابن عطية: "وفي هذا ذهاب برونق المعنى، وإنما يكون المقدر كالظاهر".

وقال النحاس: "ويجوز أن يكون {قول معروف} خبر ابتداء محذوف، أي الذي أمرتم به قول معروف"، قال أبو حيان: "وجوز أن يكون: قول معروف، خبر مبتدأ محذوف تقديره: المأمور به قول معروف، ولم يحتج إلى ذكر المن في قوله: يتبعها، لأن الأذى يشمل المن وغيره كما قلنا".

قوله تعالى: {وَمَغْفِرَةٌ} [البقرة: ٢٦٣]، " أي: عفو عن ظلم قولي أو فعلي".

قال الطبري: أي: " وسترٌ منه عليه لما علم من خَلَّته وسوء حالته".

قال ابن حجر: " أي: عفو عن السائل إذا وجد منه ما يثقل على المسؤول".

قال القرطبي: " المغفرة هنا: الستر للخلة وسوء حالة المحتاج، والمعنى -والله أعلم-: وفعل يؤدي إلى المغفرة، خير من صدقة يتبعها أذى".

قال أبو حيان: "وعفو من السائل إذا وجد منه ما يثقل على المسؤول من إلحاح أو سب أو تعريض بسبب، كما يوجد في كثير من المستعطين.. والمغفرة، أي: الستر على نفسه والكف عن إظهار ما ارتكب من المآثم".

قال السعدي: الصفح" لمن أساء إليك بترك مؤاخذته والعفو عنه، ويدخل فيه العفو عما يصدر من السائل مما لا ينبغي".

قال البغوي: " أي تستر عليه خلته ولا تهتك عليه ستره".

قال الصابوني: والصفحُ عن إِلحاحه".

قال الآلوسي: " أي ستر لما وقع من السائل من الالحاف في المسألة وغيره مما يثقل على المسئول وصفح عنه".

قال ابن عطية: "والمغفرة الستر للخلة وسوء حالة المحتاج. ومن هذا قول الأعرابي، وقد سأل قوما بكلام فصيح، فقال له قائل: ممن الرجل؟ فقال اللهم

=

=

غفرا، سوء الاكتساب يمنع من الانتساب".

وفي قوله تعالى: {وَمَغْفِرَةٌ} [البقرة: ٢٦٣]، ذكر أهل العلم وجوها:

أحدها: يعني العفو عن أذى السائل، بأن "يتجاوز عن الفقير إذا استطال عليه عند رده".

قال النقاش: " يقال معناه: ومغفرة للسائل إن أغلظ أو جفا إذا حرم"، "خير من التصدق عليه من المن والأذى".

والثاني: يعني بالمغفرة: السلامة من المعصية.

والثالث: أنه ترك الصدقة والمنع منها، قاله ابن بحر.

والرابع: هو يستر عليه فقره ولا يفضحه به، أي: "ستر خلة المحتاج، وسوء حاله". قاله الطبري.

الخامس: وقال الكلبي والضحاك: بتجاوز عن ظالمه.

السادس: وقيل: " ويجوز أن يكون مثل قولك: تفضل الله عليك، أكبر من الصدقة التي تمن بها، أي غفران الله خير من صدقتكم هذه التي تمنون بها".

السابع: وقيل: نيل مغفرة من الله بسبب الرد الجميل.

قال الآلوسي: "يحتمل أن يراد بالمغفرة مغفرة الله تعالى للمسؤول بسبب تحمله ما يكره من السائل".

الثامن: وقيل: " مغفرة السائل ما يشق عليه من رد المسئول خَيْرٌ للمسؤول من تلك الصدقة"، أي: معذرة منه للمسؤول؛ لكونه رده ردًا جميلًا.

قال أبو حيان: "أي عفو من جهة السائل، لأنه إذا رده ردًّا جميلًا عذره".

العاشر: وقيل: "هو الدعاء والتأسي والترجئة بما عند الله".

الحادي عشر: وقيل: "الدعاء لأخيه بظهر الغيب".

الثاني عشر: وقيل: "الأمر بالمعروف خير ثوابًا عند الله من صدقة يتبعها أذى".

=

=

الثالث عشر: وقيل: "التسبيحات والدعاء والثناء والحمد لله".

الرابع عشر: وقيل: المغفرة أن يسأل الله الغفران لتقصير في عطاء وسدّ خلة".

قال السعدي: " ومفهوم الآية أن الصدقة التي لا يتبعها أذى أفضل من القول المعروف والمغفرة، وإنما كان المنّ بالصدقة مفسدا لها محرما، لأن المنّة لله تعالى وحده، والإحسان كله لله، فالعبد لا يمنّ بنعمة الله وإحسانه وفضله وهو ليس منه، وأيضا فإن المانّ مستعبِدٌ لمن يمنّ عليه، والذّل والاستعباد لا ينبغي إلا لله، والله غني بذاته عن جميع مخلوقاته، وكلها مفتقرة إليه بالذات في جميع الحالات والأوقات، فصدقتكم وإنفاقكم وطاعاتكم يعود مصلحتها إليكم ونفعها إليكم".

قوله تعالى: {خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذىً} [البقرة: ٢٦٣]، أي: " خيرٌ عند الله وأفضل من إِعطائه ثم إيذائه أو تعييره بذلّ السؤال".

قال الطبري: " يعني يشتكيه عليها، ويؤذيه بسببها".

قال البغوي: أي من " منّ وتعيير للسائل أو قول يؤذيه".

قال أبو حيان: يعني: " أخف على البدن من صدقة يتبعها أذى".

قال الماوردي: "ويحتمل الأذى هنا وجهين: أحدهما: أنه المنّ. والثاني: أنه التعيير بالفقر".

قال الآلوسي: " وإنما لم يذكر المنّ لأن الأذى يشمله وغيره، وذكره فيما تقدم اهتماما به لكثرة وقوعه من المتصدقين وعسر تحفظهم عنه".

ويحتمل قوله: {خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذىً} [البقرة: ٢٦٣]، وجهين:

أحدهما: خير منها على العطاء.

والثاني: خير منها عند الله.

روي عن عمرو بن دينار قال: " بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: "ما من صدقة أحب

=

=

إلى الله من قول معروف، ألم تسمع قوله: {قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى}".

وروي عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم: المنان بما أعطى، والمسبل إزاره، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب".

وعن عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: العاق لوالديه، ومدمن الخمر، والمنان بما أعطى".

وعن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: "لا يدخل الجنة مدمن خمر، ولا عاق لوالديه، ولا منان".

قوله تعالى: {وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ} [البقرة: ٢٦٣]، أي: " أي مستغن عن صدقة العباد، لا يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بالصدقة".

فالله عن صدقاتهم، وعن جميع عباده، فالله غني عن كل ما سواه، غني في نفسه لكثرة ما عنده، غني عن خلقه، كما قال تعالى (فإن الله غني عن العالمين) له ملك السموات والأرض، وخزائن السموات والأرض كلها بيده، كما قال تعالى (ولله خزائن السماوات والأرض) وقال تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) فخزائنه ﷻ ملأ، لا يغيضها كثرة الإنفاق، وليس بحاجة إلى خلقه، لا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين، وكل شيء فقير إليه.

قال ابن القيم: هو الغني بذاته الذي كل ما سواه محتاج إليه، وليس به حاجة إلى أحد.

وقال السعدي: هو الغني بذاته، الذي له الغنى التام المطلق، من جميع الوجوه، والاعتبارات لكماله، وكمال صفاته، فلا يتطرق إليها نقص بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يكون إلا غنيا، لأن غناه من لوازم ذاته، كما لا يكون إلا خالقا قادرا رازقا

=

=

محسنا فلا يحتاج إلى أحد بوجه من الوجوه، فهو الغني الذي بيده خزائن السماوات والأرض، وخزائن الدنيا والآخرة، المغني جميع خلقه غنى عاما.
قال: ومن كمال غناه: أنه لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولا شريكا في الملك، ولا وليا من الذل.
وقال الخطابي: الغني: هو الذي استغنى عن الخلق وعن نصرتهم وتأييدهم لملكه، فليست به حاجة إليهم، وهم إليه فقراء محتاجون.
قال البراء: " والله غني عن صدقاتكم".
وقيل: الله "غني، لا يحوج الفقراء إلى تحمل مؤونة المنّ والأذى ويرزقهم من جهة أخرى".
قال أبو حيان: "أي غني عن الصدقة، حليم بتأخر العقوبة، وقيل: غني لا حاجة به إلى منفق يمن ويؤذي، حليم عن معاجلة العقوبة، وهذا سخط منه ووعيد".
قال ابن عباس:" (الغني)، الذي كمل في غناه، و (الحليم)، الذي قد كمل في حلمه".
وعنه أيضا: " أخبر الله عباده بحلمه وعطفه وكرمه وسعة رحمته ومغفرته".
قال الصابوني: " أي مستغنٍ عن الخلق حليم لا يعاجل العقوبة لمن خالف أمره".
قال الآلوسي: " والجملة تذييل لما قبلها مشتملة على الوعد والوعيد مقررة لاعتبار الخيرية بالنسبة إلى السائل قطعا".
و (الحلم) يعني تأخير العقوبة عن مستحقها، كما قال ابن القيم في النونية:

وهو الحليم فلا يعاجل عبده ... بعقوبة ليتوب من عصيان

قال القرطبي: " أخبر تعالى عن غناه المطلق أنه غني عن صدقة العباد، وإنما أمر بها ليثيبهم، وعن حلمه بأنه لا يعاجل بالعقوبة من منّ وآذى بصدقته".
قال ابن عثيمين: " "وجمع الله في هذه الآية بين «الغِنى» و «الحِلم»؛ لأن الآية في

=

=

سياق الصدقة، فبين ﷻ أن الصدقات لا تنفع الله؛ وإنما تنفع من يتصدق؛ والآية أيضًا في سياق من أتبع الصدقة أذى ومِنّة؛ وهذا حري بأن يعاجَل بالعقوبة، حيث آذى هذا الرجل الذي أعطاه المال لله؛ ولكن الله حليم يحلم على عبده لعله يتوب من المعصية".

قال السعدي: " ولكن رحمته وإحسانه وحلمه لا يمنعه من معاجلته للعاصين، بل يمهلهم ويصرّف لهم الآيات لعلهم يرجعون إليه وينيبون إليه، فإذا علم تعالى أنه لا خير فيهم ولا تغني عنهم الآيات ولا تفيد بهم المثلات أنزل بهم عقابه وحرمهم جزيل ثوابه".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيتين: أن المن والأذى يبطل الصدقة؛ وعليه فيكون لقبول الصدقة شروط سابقة، ومبطلات لاحقة؛ أما الشروط السابقة فالإخلاص لله، والمتابعة؛ وأما المبطلات اللاحقة فالمن، والأذى.

وهل مجرد إخبار المنفِق بأنه أعطى فلانًا دون منّ منه بذلك يعتبر من الأذى؟ الجواب: نعم؛ لأن المعطى تنزل قيمته عند من علم به؛ لكن لو أراد بالخبر أن يقتدي الناس به فيعطوه فليس في هذا أذًى؛ بل هو لمصلحة المعطى؛ أما إن ذكر أنه أعطى، ولم يعيِّن المعطى فهذا ليس فيه أذى؛ ولكن يخشى عليه الإعجاب، أو المراءاة.

وهل المنفق عليه إذا أحس بأن المنفق منّ عليه، أو ربما أذاه هل الأفضل أن يبقى قابلًا للإنفاق أو يرده؟ الجواب الأفضل أن يرده لئلا يكون لأحد عليه منة؛ ولكن إذا رده بعد القبض فهل يلزم المنفِق قبوله؟ الجواب: لا يلزمه قبوله؛ لأنه خرج عن ملكه إلى ملك المنفق عليه؛ فيكون رده إياه ابتداء عطية.

ومنها: الحث على المغفرة لمن أساء إليك؛ لكن هذا الحث مقيد بما إذا كانت المغفرة إصلاحًا؛ لقوله تعالى: {فمن عفا وأصلح فأجره على الله} [الشورى:

=

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤).

{يأيها الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتكُمْ} أَيْ أُجُورهَا {بالمن والأذى} إبطالا {كَالَّذِي} أَيْ كَإِبْطَالِ نَفَقَة الَّذِي {يُنْفِق مَاله رِئَاء النَّاس} مُرَائِيًا لَهُمْ {وَلَا يُؤْمِن بِاَللهِ وَالْيَوْم الْآخِر} هُوَ الْمُنَافِق {فَمَثَله كَمَثَلِ صَفْوَان} حَجَر أَمْلَس {عَلَيْهِ تُرَاب فَأَصَابَهُ وَابِل} مَطَر شَدِيد {فتَرَكَهُ صَلْدًا} صُلْبًا أَمْلَس لَا شَيْء عَلَيْهِ {لَا يَقْدِرُونَ} اسْتِئْنَاف لِبَيَانِ مَثَل الْمُنَافِق الْمُنْفِق رِئَاء النَّاس وَجَمْع الضَّمِير بِاعْتِبَارِ مَعْنَى الَّذِي {عَلَى شَيْء مِمَّا كَسَبُوا} عَمِلُوا أَيْ لَا يَجِدُونَ لَهُ ثَوَابًا فِي الْآخِرَة كَمَا لَا يُوجَد عَلَى الصَّفْوَان شَيْء مِنْ التُّرَاب الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ لِإِذْهَابِ الْمَطَر لَهُ {والله

=

٤٠]؛ أما إذا لم تكن المغفرة إصلاحًا، مثل أن أغفر لهذا الجاني، ثم يذهب، ويسيء إلى الآخرين، أو يكرر الإساءة إليَّ، فإن الغفر هنا غير مطلوب.

ومنها: إثبات اسمين من أسماء الله؛ وهما «الغني» و «الحليم»؛ وإثبات ما دلا عليه من الصفات.

ومنها: المناسبة في ختم هذه الآية الكريمة بهذين الاسمين؛ لأن في الآية إنفاقًا؛ وإذا كان الله ﷻ هو الذي يخلف هذا الإنفاق فإنه لكمال غناه؛ كذلك المغفرة عمن أساء إليك: فإن المغفرة تتضمن الحلم، وزيادة؛ فختم الله الآية بالحلم؛ وقد يقال: إن فيه مناسبة أخرى؛ وهي أن المن بالصدقة كبيرة من كبائر الذنوب؛ والله سبحانه وتعالى حليم على أهل الكبائر؛ إذ لو يؤاخذ الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، والله أعلم.

لا يهدي القوم الكافرين}[1].

---

(١) قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٦٤].

قال أبو حيان: " لما شرط في الإنفاق أن لا يتبع منًا ولا أذىً، لم يكتفِ بذلك حتى جعل المن والأذى مبطلًا للصدقة، ونهى عن الإبطال بهما ليقوي اجتناب المؤمن لهما، ولذلك ناداهم بوصف الإيمان".

قوله تعالى: {لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَن وَالْأَذَى} [البقرة: ٢٦٤]، إي لا تحبطوا" أجور صدقاتكم"، بالمن والأذى.

قال ابن عثيمين: " و «المن» إظهار أنك مانّ عليه، وأنك فوقه بإعطائك إياه؛ و «الأذى» أن تذكر ما تصدقت به عند الناس فيتأذى به".

قال القاسمي: " أي لا تحبطوا أجرها بكل واحد منهما. فإنهما إساءتان ينافيان الإحسان المعتبر في الصدقة".

قال ابن كثير: " فأخبر أن الصدقة تبطل بما يتبعها من المن والأذى، فما يفي ثواب الصدقة بخطيئة المن والأذى".

قال ابن حجر: " وأما قوله: {بِالمَنِّ وَالأَذَى}، فهو الذي يذكر عطاءه ليمتدح به".

وقوله تعالى {بِالْمَن}، فيه وجهان:

الأول: بالمن على السائل.

قال مقاتل: " هو الرجل يمن صدقته".

الثاني: وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: بالمن على الله تعالى بسبب صدقته.

قال أبو حيان: " والظاهر أن قوله: بالمن، معناه على الفقير، وهو قول الجمهور".

قا أبو حيان: "والأذى للسائل".

قال ابن حجر: " فإن الظاهر أن المراد بـ (الأذى) في الآية إنما هو ما يكون من جهة المسؤول للسائل، فإنه عطف على المنّ وجمع معه بـ (الواو)".

=

=

وقد أخرج ابن ابي حاتم بسنده " عن مقاتل بن حيان في قول الله: {بالمن والأذى}، قال: يؤذي الذي يتصدق عليه".

قال الشوكاني: " الإبطال للصدقات إذهاب أثرها وإفساد منفعتها أي لا تبطلوها بالمن والأذى أو بأحدهما".

قال أبو حيان: "ودلت الآية على أن المن والأذى مبطلان للصدقة، ومعنى إبطالهما أنه لا ثواب فيها عند الله. والسدي يعتقد أن السيئات لا تبطل الحسنات، فقال جمهور العلماء: الصدقة التي يعلم الله من صاحبها انه يمن ويؤذى لا تتقبل، وقيل: جعل الله للملك عليها إمارة، فهو لا يكتبها إذ نيته لم تكن لوجه الله".

قال القرطبي: " وهذا حسن".

وللعلماء في تفسير قوله تعالى: {لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم} [البقرة: ٢٦٤]، قولان.

الأول: أي: لا تأتوا بهذا العمل باطلًا، لأنه إذا اقصد به غير وجه الله فقد أتى به على جهة البطلان.

والثاني: وقال القاضي عبد الجبار: "معلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدّمت، فلا يصح أن تبطل. فالمراد إذن إبطال أجرها، لأن الأجر لم يحصل بعد، وهو مستقبل، فيصير إبطاله بما يأتيه من المن والأذى".

قال أبو حيان: "والمعنيان تحملهما الآية".

وقد ذكر أهل العلم في هذا (المنفق) قولين:

أحدهما: أنه المنافق، ولم يذكر الزمخشري غيره ينفق للسمعة وليقال إنه سخي كريم، هذه نيته، لا ينفق لرضا الله. وطلب ثواب الآخرة، لأنه في الباطن لا يؤمن بالله واليوم الآخر.

والثاني: وقيل: المراد به الكافر المجاهر، وذلك بإنفاقه لقول الناس: ما أكرمه وأفضله ولا يريد بإنفاقه إلاّ الثناء عليه.

=

=

وقد رجح مكي القول الأول بأنه أضاف إليه الرياء، وذلك من فعل المنافق الساتر لكفره، وأما الكافر فليس عنده رياء لأنه مناصب للدّين مجاهر بكفره.

قوله تعالى: {كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ} [البقرة: ٢٦٤]، " أي كالمرائي الذي يبطل إِنفاقه بالرياء".

قال الآلوسي: " أي لا تبطلوها مشابهين الذي يبطل إنفاقه بالرياء".

قال ابن كثير: "أي: لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى، كما تبطل صدقة من راءى بها الناس، فأظهر لهم أنه يريد وجه الله وإنما قصده مدح الناس له أو شهرته بالصفات الجميلة، ليشكر بين الناس، أو يقال: إنه كريم ونحو ذلك من المقاصد الدنيوية، مع قطع نظره عن معاملة الله تعالى وابتغاء مرضاته وجزيل ثوابه".

وقرأ طلحة بي مصرف: {رياءً} بابدال الهمزة الأولى (ياءً) لكسر ما قبلها، وهي مروية عن عاصم.

قوله تعالى: {وَلا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [البقرة: ٢٦٤]، أي: " ولا يصدق بوحدانية الله ورُبوبيته، ولا بأنه مبعوث بعد مماته".

روي "عن مقاتل بن حيان، في قول الله: {ولا يؤمن بالله واليوم الآخر}، يعني: المنافق".

وقال سعيد بن جبير: "لا يصدقون بتوحيد الله".

قوله تعالى: {فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ} [البقرة: ٢٦٤]، " أي: مثل ذلك المرائي بإِنفاقه كمثل الحجر الأملس الذي عليه شيء من التراب يظنه الظانُّ أرضًا طيبةً منبتة".

قال قتادة: " هذا مثل ضربه الله تعالى، لأعمال الكفار، يوم القيامة".

قال ابن عثيمين: " أي كشِبْه صفوان، وهو الحجر الأملس".

وقد اختلف في الضمير في قوله: {فَمَثَلُهُ} [البقرة: ٢٦٤]، على قولين:

=

=

الأول: فالظاهر أنه عائد على {يُنفِقُ مَالَه رِئَآءَ النَّاسِ} لقربه منه، ولإفراده ضرب الله لهذا المنافق المرائي، أو الكافر المباهي، المثل بصفوان عليه تراب، يظنه الظان أرضًا منبتة طيبة، فإذا أصابه وابل من المطر أذهب عنه التراب، فيبقى صلدًا منكشفًا، وأخلف ما ظنه الظان، كذلك هذا المنافق يرى الناس أن له أعمالًا كما يُرى التراب على هذا الصفوان، فإذا كان يوم القيامة اضمحلت وبطلت، كما أذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب.

وهذا اختيار الطبري.

والثاني: وقيل: الضمير في {فَمَثَلُهُ} عائد على المانِّ المؤذي، وأنه شبه بشيئين أحدهما: بالذي ينفق ماله رئاء الناس، والثاني: بصفوان عليه تراب، ويكون قد عدل من خطاب إلى غيبة، ومن جمع إلى افراد.

وقوله تعالى: {صَفْوَانٍ} [البقرة: ٢٦٤]، فيه وجهان:

أحدهما: أنه الحجر الأملس سُمِّيَ بذلك لصفائه.

قال الطبري: " الصفوان " واحدٌ وجمعٌ، فمن جعله جمعًا فالواحدة " صفوانة "، بمنزلة: تمرة وتمر ونخلة ونخل، ومن جعله واحدًا، جمعه " صِفْوان، وصُفِيّ، وصِفِيّ، كما قال الشاعر:

مَوَاقعُ الطَّيْرِ عَلَى الصُّفِيِّ

و(الصفوان) هو (الصفا)، وهي الحجارة الملس"، قاله ابن عباس، والضحاك، والربيع، والسدي، وقتادة، وعكرمة، والحسن، ومقاتل بن حيان.

والثاني: أنه أَلْيَنُ مِنَ الحجارة، حكاه أبان بن تغلب.

قال الأصمعي: "الصَّفْواء أو الصَّفْوان والصَّفَا مقصور كلُّه واحدٌ".

وقرأ ابن المسيب، والزهري: (صفوان) بفتح الفاء، قيل: وهو شاذ في الأسماء. إنما بابه المصادر: كلغليان والتروان، وفي الصفات نحو: رجل صيحان، وتيس

=

=

عدوان.

قال ابن حجر: {صَفْوَان}، " أي: صخرة ملساء بإسكان الفاء ووهم من فتحها".

قوله تعالى: {فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا} [البقرة: ٢٦٤]، أي: "فإذا أصابه مطر شديد أذهب عنه التراب فيبقى صلدًا أملس ليس عليه شيء من الغبار أصلًا".

أخرج الطبري " عن ابن عباس: {فتركه صلدًا} قال: تركها نقية ليس عليها شيء".

وروي نحوه عن السدي، والضحاك، وقتادة.

قال ابن كثير: " أي: فترك الوابل ذلك الصفوان صلدًا، أي: أملس يابسًا، أي: لا شيء عليه من ذلك التراب، بل قد ذهب كله، أي: وكذلك أعمال المرائين تذهب وتضمحل عند الله، وإن ظهر لهم أعمال فيما يرى الناس كالتراب".

قال الصابوني: " كذلك هذا المنافق، يظن أن له أعمالًا صالحة فإذا كان يوم القيامة اضمحلت وذهبت".

أخرج الطبري بسنده " عن قتادة قوله: {يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى} فقرأ حتى بلغ: {على شيء مما كسبوا}، فهذا مثل ضربه الله لأعمال الكفار يوم القيامة يقول: لا يقدرون على شيء مما كسبوا يومئذ، كما ترك هذا المطر الصفاةَ الحجرَ ليس عليه شيء، أنقى ما كان عليه".

وروي نحوه عن الربيع، والسدي، والضحاك، وابن عباس، وابن جريج، وابن يد.

قال الشوكاني: " مثل الله سبحانه هذا المنفق بصفوان عليه تراب يظنه الظان أرضا منبتة طيبة فإذا أصابه وابل من المطر أذهب عنه التراب وبقي صلدا أي أجرد نقيا من التراب الذي كان عليه فكذلك هذا المرائي فإن نفقته لا تنفعه كما لا ينفع المطر الواقع على الصفوان الذي عليه تراب".

و(الوابل): المطر الشديد العظيم، يقال: وَبَلَتِ السماءُ تَبِلُ وَبْلًا، وأرض مَوْبُولَةٌ:

=

=

أصابها وابل، كما قال أمرؤ القيس:

سَاعَةً ثُمَّ انْتَحَاهَا وَابِلٌ سَاقِطُ الأكْنَافِ وَاهٍ مُنْهَمِرُ

قال الأخفش: " وقوله {أخذا وبيلا} [المزمل: ١٦]، من ذا، يعني: شديدا".

قال القرطبي: " وضرب وبيل، وعذاب وبيل أي شديد".

و(الصَّلْد): الأملسُ اليابس، يقال: حَجَرٌ صلْدُ، وجبين صلْدٌ: إذا كان براقًا أملس، وأرض صلد: لا تنبت شيئًا كالحجر الصلد، ومن ذلك يقال للقدر الثخينة البطيئة الغلي: " قِدْرٌ صَلود "، " وقد صَلدت تصْلُدُ صُلودًا، ومنه قول تأبط شرًّا:

وَلَسْتُ بِجِلْبِ جِلْبِ رَعْدٍ وَقِرَّةٍ وَلا بِصَفًا صَلْدٍ عَنِ الخَيْرِ أعْزَلِ

و(الصلد) من الحجارة: الصلب الذي لا شيء عليه من نبات ولا غيره، وهو من الأرَضين ما لا ينبت فيه شيء، وكذلك من الرؤوس، كما قال رؤبة:

لَمَّا رَأَتْنِي خَلَقَ المُمَوَّهِ بَرَّاقَ أَصْلادِ الجَبِينِ الأجْلَهِ

وقال بعض بني أسد في الأرض الصلدة:

وإنِّي لأرجو الوَصْلَ منكِ كَما رَجَا صَدَى الجَوْفِ مُرْتَادًا كداه صُلود

فقوله (صلود): جمعُ صَلْد، وأصله من قولهم: صَلَدَ الزَّنْدُ وأصلد: إذا لم يورِ نارًا.

قال الواحدي: "وهذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المنافق وعمل المنّان الموذي، يعني: أن الناس يرون في الظاهر أن لهؤلاء أعمالًا كما يُرى التُرابُ على هذا الصفوان، فإذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل؛ لأنه لم يكن لله، كما أذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب، فلا يقدر أحد (من الخلق) على ذلك التراب الذي أزاله المطر عن الصفا، كذلك هؤلاء في العمل الذي حبط، إذا قدموا على ربهم لم يجدوا شيئًا".

وقال القاضي عبد الجبار: "ذكر تعالى لكيفية إبطال الصدقة بالمنّ والأذى مثلين،

=

=

فمثله أولًا بمن ينفق ماله رئاء الناس، وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر، لأن إبطال نفقة هذا المرائي الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها بالمنّ والأذى. ثم مثله ثانيًا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار. ثم إذا أصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما عليه تراب ولا غبار أصلًا، قال: فكما أن الوابل أزال التراب الذي وقع على الصفوان، فكذا المنّ والأذى يجب أن يكونا مبطلين لأجر الإنفاق بعد حصوله، وذلك صريح القول في الإحاطة والتكفير".

وفي عود الضمير في قوله تعالى: {فَأَصَابَهُ} [البقرة: ٢٦٤]، وجهان:

الأول: عائد على الصفوان.

والثاني: وقيل: يحتمل أن يعود على التراب.

وأما الضمير في قوله تعالى: {فَتَرَكَهُ} [البقرة: ٢٦٤]، فعائد على الصفوان، "وهذه الجملة جعل فيها العمل الظاهر: كالتراب، والمانّ المؤذي، أو المنافق كالصفوان، ويوم القيامة كالوابل، وعلى قول المعتزلة: المنّ والأذى كالوابل، وقال القفال: وفيه احتمال آخر، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة، فمن عمل بإخلاص فكأنه طرح بذرًا في أرض طيبة، فهو يتضاعف له وينمو، ألا ترى أنه ضرب المثل في ذلك بجنة فوق ربوة؟ فهو يجده وقت الحاجة إليه. وأما المان والمؤذي والمنافق، فكمن بذر في الصفوان لا يقبل بذرًا ولا ينمو فيه شيء، عليه غبار قليل أصابه جود فبقي مستودع بذر خاليًا، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئًا".

قوله تعالى: {لاَّ يَقْدِرُونَ على شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا} [البقرة: ٢٦٤]، " أي لا ينتفعون بما فعلوه رياء ولا يجدون له ثوابا".

قال الواحدي: " أي: على ثواب شيء".

=

=

قال القرطبي: " يعني المرائي والكافر والمان، على الانتفاع بثواب شيء من إنفاقهم.. فعبر عن النفقة بالكسب، لأنهم قصدوا بها الكسب".

قال الصابوني: أي: "لا يجدون له ثوابًا في الآخرة فلا ينتفع بشيءٍ منها أصلًا".

وروي "مقاتل بن حيان في قول الله: {لا يقدرون على شيء مما كسبوا}، يعني به: نفقاتهم".

قال ابن ابي حاتم: " أنهم لا يؤجرون عليها، ولا تنفعهم يوم القيامة

، وكان مقاتل، ما فسر فسره عن رجال من التابعين، منهم الضحاك بن مزاحم، وجابر بن زيد".

وأخرج ابن ابي حاتم " عن الربيع، في قوله: {لا يقدرون على شيء مما كسبوا}، يومئذ، كما ترك المطر الصفا نقيا، ليس عليه شيء".

ثم قال: "وروي عن قتادة، نحو قول الربيع".

وقد اختلف أهل اللعلم في الضمير في قوله {يَقْدِرُونَ} [البقرة: ٣٦٤]، على وجهين:

الأول: قيل: هو عائد على المخاطبين في قوله: {لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم} ويكون من باب الالتفات، إذ هو رجوع من خطاب إلى غيبة، والمعنى: أنكم إذا فعلتم ذلك لم تقدروا على الانتفاع بشيء مما كسبتم، وهذا فيه بعد. وقيل: هو عائد على {كَالَّذِى يُنفِقُ} لأن: كالذي جنس، فلك أن تراعي لفظه كما في قوله: {يُنفِقُ مَالَه رِئَآءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُ} فأفرد الضمير، ولك أن تراعي المعنى، لأن معناه جمع، وصار هذا {كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُ} ثم قال: {ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ}.

قال ابن عطية: "وقد انحمل الكلام قبل على لفظ: الذي، وهذا هو مهيع كلام العرب، ولو انحمل أولًا على المعنى لقبح بعد أن يحمل على اللفظ".

=

=

والثاني: قيل: هو عائد على معلوم غير مذكور المعنى لا يقدر أحد من الخلق على الانتفاع بذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي على الصفوان، لأنه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه، فكذلك المان والمؤذي والمنافق، لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة. وقيل: هو عائد على المرائي الكافر أو المنافق، أو على المان، أي: لا يقدرون على الانتفاع بثواب شيء من إنفاقهم، وهو كسبهم، عند حاجتهم إليه، وعبروا عن النفقة بالكسب لأنهم قصدوا بها الكسب، وهذا كقوله تعالى: {وَقَدِمْنَآ إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَآءً مَّنثُورًا} وقوله: {أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ} الآية.

قوله تعالى: {والله لا يَهْدِي القوم الكافرين} [البقرة: ٢٦٤]، أي "لا يهديهم إلى طريق الخير والرشاد".

قال ابن عثيمين: " أي لا يهدي سبحانه الكافرين هداية توفيق؛ أما هداية الدلالة فإنه سبحانه لم يَدَع أمة إلا بعث فيها نبيًا؛ لكن الكافر لا يوفقه الله لقبول الحق؛ و {الكافرين} أي الذين حقت عليهم كلمة الله، كما قال تعالى: {إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون * ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم} [يونس: ٩٦، ٩٧]".

وقوله تعالى: {والله لا يَهْدِي القوم الكافرين} [البقرة: ٢٦٤]، فيه وجهان:

الأول: قال أبو إسحاق: أي: لا يجعلهم بكفرهم مهتدين.

قال أبو حيان: " يعني الموافقين على الكفر، ولا يهديهم في كفرهم بل هو ضلال محض".

وقال الطبري: " لا يسدّدهم لإصابة الحق في نفقاتهم وغيرها، فيوفقهم لها، وهم للباطل عليها مؤثرون، ولكنه يتركهم في ضلالتهم يعمهون".

والثاني: وقيل: "لا يجعل جزاءهم على كفرهم أن يهديهم".

=

=

قال أبو حيان: " وفي هذا ترجح لمن قال: إن ضرب المثل عائد على الكافر".
قال ابن القيم: وهذا من أبلغ الأمثال وأحسنها، فإنه يتضمن تشبيه قلب هذا المنفق المرائي الذي لم يصدر إنفاقه عن إيمان بالله واليوم الآخر بالحجر لشدته وصلابته وعدم الانتفاع به، وتضمن تشبيه ما علق به من أثر الصدقة بالغبار الذي علق بذلك الحجر والوابل الذي أزال ذلك التراب عن الحجر فأذهبه بالمانع الذي أبطل صدقته وأزالها كما يذهب الوابل التراب الذي على الحجر فيتركه صلدا فلا يقدر المنفق على شيء من ثوابه لبطلانه وزواله، وفيه معنى آخر وهو: أن المنفق لغير الله هو في الظاهر عامل عملا يرتب عليه الأجر ويزكو له كما تزكو الحبة التي إذا بذرت في التراب الطيب أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، ولكن وراء هذا الإنفاق مانع يمنع من نموه وزكائه كما أن تحت التراب حجرا يمنع من نبات ما يبذر من الحب فيه فلا ينبت ولا يخرج شيئا.
(والله لا يهدي القوم الكافرين) أي: لا يهديهم إلى طريق الخير والرشاد في نفقاتهم وفي غيرها.
فلا يوفقهم الله ويتخلى عنهم، وهكذا اذا خذل الله العبد، يتركه فتكون أعماله وبالا عليه، فيعمل ما فيه عطبه وخسارته وهلاكه.
في هذه الآية خطر الرياء وأنه محبط للعمل.
وقال ابن حجر: الرياء بكسر الراء وتخفيف التحتانية والمد وهو مشتق من الرؤية والمراد به إظهار العبادة لقصد رؤية الناس لها فيحمدوا صاحبها والسمعة بضم المهملة وسكون الميم مشتقة من سمع والمراد بها نحو ما في الرياء لكنها تتعلق بحاسة السمع
والتحذير من الرياء وصية ربانية: إن الله حذرنا من الرياء في الأقوال والأفعال وذلك في كثير من آيات القرآن الكريم، وبين لنا سبحانه أن الرياء يحبط الأعمال

=

=

الصالحة.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن المن والأذى بالصدقة كبيرة من كبائر الذنوب؛ وجه ذلك: ترتيب العقوبة على الذنب يجعله من كبائر الذنوب؛ وقد قال شيخ الإسلام في حد الكبيرة: «كل ذنب رُتب عليه عقوبة خاصة، كالبراءة منه، ونفي الإيمان، واللعنة، والغضب، والحد، وما أشبه ذلك»؛ وهذا فيه عقوبة خاصة؛ وهي إبطال العمل؛ ويؤيد ذلك ما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب».

ومنها: إثبات كون القياس دليلًا صحيحًا؛ وجه ذلك: التمثيل، والتشبيه؛ فكل تمثيل في القرآن فإنه دليل على القياس؛ لأن المقصود به نقل حكم هذا المشبه به إلى المشبه.

ومن فوائد الآية: أن من قضى الله عليه بالكفر لا تمكن هدايته؛ لقوله تعالى: {والله لا يهدي القوم الكافرين}؛ فإن قلت: كيف تجمع بين هذا وبين الواقع من أن الله سبحانه وتعالى هدى قومًا كافرين كثيرين؟ فالجواب أن من هدى الله لم تكن حقت عليهم كلمة الله؛ فأما من حقت عليه كلمة الله فلن يُهْدى، كما قال تعالى: {إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون * ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم} [يونس: ٩٦، ٩٧].

مسألة: حكم إرادة الإنسان بعمله الدنيا.

المراد من هذا الباب أن الإنسان أراد بعمله الذي شرع للآخرة طمع الدنيا كأن يجاهد من أجل المغنم أو يتعلم من أجل الرئاسة والوظيفة، أو يحج من أجل المال.

* الدليل من الكتاب: قال الله تعالى: {من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف

=

=

إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون (١٥) أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون} [هود: ١٥، ١٦].

* الدليل من السنة: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة، إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش، طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله، أشعث رأسه، مغبرة قدماه، إن كان في الحراسة كان في الحراسة، وإن كان في الساقة كان في الساقة إن استأذن لم يؤذن له، وإن شفع لم يشفع".

عن أبي كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "بشر هذه الأمة بالسناء والرفعة والدين والنصر والتمكين في الأرض، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب".

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "من كانت الدنيا همه فرق الله عليه أمره وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له، ومن كانت الدنيا الآخرة نيته جمع الله له أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة".

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "من طلب العلم ليماري به السفهاء، أو ليباهي له العلماء، أو ليصرف وجوه الناس إليه فهو في النار".

* أقوال السلف:

عن علي رضي الله عنه أنه ذكر فتنا في آخر الزمان فقال له عمر: متى ذلك يا علي؟ قال: "إذا تفقه لغير الدين، وتعلم العلم لغير العمل، والتمست الدنيا بعمل الآخرة".

وقال قتادة: "من كانت الدنيا همه ونيته وطلبته جازاه الله بحسناته في الدنيا ثم يفضي إلى الآخرة وليس له حسنة يعطى بها جزاء. وأما المؤمن فيجازى بحسناته في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة".

* حكم إرادة الإنسان بعمله الصالح الدنيا:

=

=

قال ابن سعدي رحمه الله: "وأما العمل لأجل الدنيا وتحصيل أغراضها فإن كانت إرادة العبد كلها لهذا القصد ولم يكن له إرادة لوجه الله والدار الآخرة فهذا ليس له في الآخرة من نصيب، وهذا العمل على هذا الوصف لا يصدر من مؤمن فإن المؤمن ولو كان ضعيف الإيمان لا بد أن يريد الله والدار الآخرة.

وأما من عمل العمل لوجه الله ولأجل الدنيا والقصدان متساويان أو متقاربان فهذا وإن كان مؤمنا فإنه ناقص الإيمان والتوحيد والإخلاص وعمله ناقص لفقدان كمال الإخلاص.

وأما من عمل لله وحده وأخلص في عمله إخلاصا تاما ولكنه يأخذ على عمله جعلا معلوما يستعين به على العمل والدين كالجعالات التي تجعل على أعمال الخير، وكالمجاهد الذي يترتب على جهاده غنيمة أو رزق، وكالأوقاف التي تجعل على المساجد والمدارس والوظائف الدينية لمن يقوم بها فهذا لا يضر أخذه في إيمان العبد وتوحيده؛ لكونه لم يرد بعمله الدنيا وإنما أراد الدين وقصد أن يكون ما حصل له معينا على قيام الدين؛ ولهذا جعل الله في الأموال الشرعية كالزكوات وأموال الفيء وغيرها جزءا كبيرا لمن يقوم بالوظائف الدينية والدنيوية النافعة كما قد عرف تفاصيل ذلك، فهذا التفصيل يبين لك حكم هذه المسألة كبيرة الشأن، ويوجب لك أن تنزل الأمور منازلها والله أعلم".

* أحكام وفوائد:

١. الفرق بين إرادة الإنسان بعمله الدنيا وبين الرياء:

الذي يظهر أن فقه هذا الباب غير فقه باب الرياء.

فتعريف الرياء: هو تحسين العبادة في الظاهر أو إظهارها أو الإخبار عنها بقصد رؤية الناس وكسب الثناء منهم.

أما إرادة الإنسان بعمله الدنيا فقد أراد بعمله الديني المنفعة الدنيوية. فهما

=

=

مختلفان، وقد أفرد الإمام محمد بن عبد الوهاب المجدد لكل منهما بابا مستقلا في كتاب التوحيد.

قال الشيخ ابن عثيمين: "الإنسان يعمل رياء يريد أن يمدح في العبادة فيقال هو عابد ولا يريد النفع المادي، أما إذا أراد بعمله الدنيا فهو لا يريد أن يمدح بعبادته ولا يريد المراءاة بل يعبد الله مخلصا له ولكنه يريد شيئا من الدنيا؛ كالمال، والمرتبة، والصحة في نفسه وأهله وولده وما أشبه ذلك فهو يريد بعمله نفعا في الدنيا غافلا عن ثواب الآخرة".

٢. صور من إرادة الإنسان بعمله الدنيا:

ذكر الشيخ ابن عثيمين صورا من إرادة الإنسان بعمله الدنيا فقال:

"١ - أن يريد المال كمن أذن ليأخذ راتب المؤذن أو حج ليأخذ المال.

٢- أن يريد المرتبة كمن تعلم في كلية ليأخذ الشهادة فترتفع مرتبته.

٣ - أن يريد دفع الأذى والأمراض والآفات عنه كمن تعبد لله كي يجزيه الله بهذا في الدنيا بمحبة الخلق له، ودفع السوء عنه وما أشبه ذلك.

٤ - أن يتعبد لله يريد صرف وجوه الناس إليه بالمحبة والتقدير وهناك أمثلة كثيرة".

٣. الأعمال التي رتب عليها الشارع ثوابا دنيويا:

ومثال ذلك قوله ﷺ: "من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه"، وقوله ﷺ: "من قتل قتيلا فله سلبه" ونحو ذلك. فهذا إذا استحضر ثواب الآخرة وسعى لها ورغب إليها واستحضر ثواب الدنيا ولم يقتصر عليها بل كان قلبه معلقا بالآخرة فلا بأس بذلك مع العلم بأن الأفضل استحضار ثواب الآخرة فقط؛ لأن الشارع إنما رتب الثواب الدنيوي لجواز قصده.

وإن لم يرتب الشارع لها ثوابا دنيويا ولم يرغب فيه فقصد ثواب الدنيا محرم

=

=

وشرك بالله وهذه المسائل كثيرة، وصورها لا يتأتى حصرها في مثل هذا، والأمر كما قال ابن القيم رحمه الله: "وأما الشرك في الإرادات والنيات، فذلك البحر الذي لا ساحل له وقل من ينجو منه، فمن أراد بعمله غير وجه الله ونوى شيئا غير التقرب إليه، وطلب الجزاء منه، فقد أشرك في نيته وإرادته، والإخلاص: أن يخلص لله في أفعاله وأقواله وإرادته ونيته، وهذه هي الحنفية ملة إبراهيم التى أمر الله بها عباده كلهم، ولا يقبل من أحد غيرها، وهي حقيقة الإسلام، كما قال تعالى: {ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين} [آل عمران: ٨٥]".

فينبغي للعبد أن يكون مخلصا لله، مريدا بعمله وجه الله حتى يغنم الأجرين في الدارين؛ لأن من أراد الله والآخرة جمع الله له ثواب الدنيا والآخرة، ولا يلتفت إلى تحصيل الدنيا، وقد جاءت الأحاديث محذرة من ذلك، أبي هريرة ﵁ مرفوعا: "قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء، عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه".

وعن أبي أمامة ﵁ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: أرأيت رجلا غزا يلتمس الأجر والذكر ما له؟ قال رسول الله ﷺ: "لا شيء له"، فأعادها ثلاث مرات يقول له الرسول ﷺ: "لا شيء له". ثم قال: "إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغى به وجهه".

٤ - بعض الناس عندما يتكلمون على فوائد العبادات يحولونها إلى فوائد دنيوية، فمثلا يقولون في الصلاة رياضة وإفادة للأعصاب، وفي الصيام فائدة لإزالة الفضلات وترتيب الوجبات، والمفروض ألا تجعل الفوائد الدنيوية هي الأصل؛ لأن ذلك يؤدي إلى إضعاف الإخلاص والغفلة عن إرادة الآخرة، ولذلك بين الله تعالى في كتابه عن حكمة الصوم مثلا أنه سبب للتقوى، فالفوائد الدينية هي

=

=

الأصل، والدنيوية ثانوية.

٥ - سئل فضيلة الشيخ ابن عثيمين رحمه الله السؤال التالي: يتحرج بعض طلبة العلم الشرعي عند قصدهم العلم والشهادة فكيف يتخلص طالب العلم من هذا الحرج؟

فأجاب بقوله: "يجاب عن ذلك بأمور:

أحدها: أن لا يقصدوا بذلك الشهادة لذاتها، بل يتخذون هذه الشهادات وسيلة للعمل في الحقول النافعة للخلق؛ لأن الأعمال في الوقت الحاضر مبنية على الشهادات، والناس لا يستطيعون الوصول إلى منفعة الخلق إلا بهذه الوسيلة وبذلك تكون النية سليمة.

الثاني: أن من أراد العلم قد لا يجده إلا في هذه الكليات فيدخل فيها بنية طلب العلم ولا يؤثر عليه ما يحصل له من الشهادة فيما بعد.

الثالث: أن الإنسان إذا أراد بعمله الحسنيين حسنى الدنيا، وحسنى الآخرة فلا شيء عليه في ذلك لأن الله يقول: {ومن يتق الله يجعل له مخرجا (٢) ويرزقه من حيث لا يحتسب} [الطلاق: ٢،٣] وهذا ترغيب في التقوى بأمر دنيوي".

٦ - بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن من طلب العلم أو غيره مما هو خير في نفسه لما فيه من المحبة له لا لله ولا لغيره من الشركاء فليس مذموما بل قد يثاب بأنواع من الثواب، إما بزيادة فيها وفي أمثالها فيتنعم بذلك في الدنيا ولو كان فعل كل حسن لم يفعل لله مذموما لما أطعم الكافر بحسناته في الدنيا؛ لأنها تكون سيئات، وقد يكون من فوائد ذلك وثوابه في الدنيا أن يهديه الله إلى أن يتقرب بها إليه وهذا معنى قول بعضهم: "طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله" وقول آخر: "طلبهم له نية". يعني نفس طلبهم حسن ينفعهم، وهذا قيل في العلم لأنه الدليل المرشد فإذا طلبه بالمحبة وحصله عرفه الإخلاص، فالإخلاص

=

=

لا يقع إلا بالعلم فلو كان طلبه لا يكون إلا بالإخلاص لزم الدور.

٧ - قال الألوسي في تفسير قول الله تعالى: {من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون} [هود: ١٥]: "وأخرج النحاس في ناسخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن آية الإسراء: {من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد} [الإسراء: ١٨] نسخت آية هود".

قال الشيخ سليمان بن عبد الله: "نسختها أي: قيدتها وخصصتها، فإن السلف كانوا يسمون التقييد والتخصيص نسخا، وإلا فالآية محكمة".

قال أنس بن مالك والحسن: "نزلت في اليهود والنصارى".

وقال غيرهم: "هذا في الكفار".

* وهنا يرد إشكالان:

الأول: دلالة الآية في الكفار الأصليين فكيف تذكر في حق المسلمين؟.

الثاني: أنها لو كانت في المسلمين لاقتضى تخليد المؤمن المريد بعمله الدنيا في النار.

ويجاب عن الإشكال الأول: بأن السلف ورد عنهم أيضا أنهم أدخلوا أصنافا من المسلمين في هذه الآية فقال مجاهد في تفسيرها: "هم أهل الرياء".

وقال البغوي: "نزلت في كل من عمل عملا يريد به غير الله ﷻ".

وفي التيسير: "قال الضحاك: "من عمل صالحا من أهل الإيمان من غير تقوى، عجل له ثواب عمله في الدنيا، واختاره الفراء"، قال ابن القيم: "وهذا القول أرجح"، ومعنى الآية على هذا: من كان يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها".

فهذه الآية وإن نزلت في الكفار فإن بعض المؤمنين اشتركوا معهم في وصفهم فأصبح الحكم واحدا، ومن هنا ذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب هذه الآية في باب من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا.

=

=

والعبرة هنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالآية نزلت في الكفار ولكن لفظها يشمل كل من أراد الدنيا بعمله الصالح من غير الكفار وهي في حق المسلم لا تقتضي تخليده في النار، قال الإمام ابن القيم مجيبا عن هذا الإشكال: "إن الله سبحانه ذكر جزاء من يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها، وهو النار، وأخبر بحبوط عمله وبطلانه، فإذا أحبط ما ينجو به وبطل، لم يبق معه ما ينجيه. فإن كان معه إيمان لم يرد به الحياة الدنيا وزينتها، بل أراد به الله والدار الآخرة، لم يدخل هذا الإيمان في العمل الذي حبط وبطل. ونجاة هذا الإيمان من الخلود في النار، وإن دخلها بحبوط عمله الذي به النجاة المطلقة. فالإيمان إيمانان:

إيمان: يمنع دخول النار، وهو الإيمان الباعث على أن تكون الأعمال لله وحده يبتغي بها وجهه وثوابه.

وإيمان: يمنع الخلود في النار، فإن كان مع المرائي شيء منه، وإلا كان من أهل الخلود. فالآية لها حكم نظائرها من آيات الوعيد".

وقد سئل الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله عن معنى هذه الآية فأجاب بما ملخصه: "ذكر عن السلف من أهل العلم فيها أنواع مما يفعله الناس اليوم ولا يعرفون معناه.

فمن ذلك العمل الصالح الذي يفعله كثير من الناس ابتغاء وجه الله من صدقة وصلاة وإحسان إلى الناس، وترك ظلم، ونحو ذلك مما يفعله الإنسان، أو يتركه خالصا لله لكنه لا يريد ثوابه في الآخرة، إنما يريد أن يجازيه الله بحفظ ماله وتنميته، أو حفظه أهله وعياله، أو إدامة النعم عليهم، ولا همة له في طلب الجنة، والهرب من النار، فهذا يعطي ثواب عمله في الدنيا، وليس له في الآخرة نصيب. وهذا النوع ذكره ابن عباس.

النوع الثاني: وهو أكبر من الأول وأخوف، وهو الذي ذكر مجاهد في الآية أنها

=

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٦٥).

=

نزلت فيه، وهو أن يعمل أعمالا صالحة، ونيته رياء الناس لا طلب ثواب الآخرة.
النوع الثالث: أن يعمل أعمالا صالحة يقصد بها مالا مثل أن يحج لمال يأخذه لا لله، أو يهاجر لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، أو يجاهد لأجل الغنم، فقد ذكر أيضا هذا النوع في تفسير هذه الآية. وكما يتعلم الرجل لأجل مدرسة أهله أو مكتبهم أو رياستهم، أو يتعلم القرآن ويواظب على الصلاة لأجل وظيفة المسجد، كما هو واقع كثيرا، وهؤلاء أعقل من الذين قبلهم، لأنهم عملوا لمصلحة يحصلونها، والذين قبلهم عملوا من أجل المدح والجلالة في أعين الناس، ولا يحصل لهم طائل، والنوع الأول أعقل من هؤلاء؛ لأنهم عملوا لله وحده لا شريك له، لكن لم يطلبوا منه الخير الكثير الدائم وهو الجنة، ولم يهربوا من الشر العظيم وهو النار.
النوع الرابع: أن يعمل بطاعة الله مخلصا في ذلك لله وحده لا شريك له، لكنه على عمل يكفره كفرا يخرجه عن الإسلام مثل اليهود والنصارى إذا عبدوا الله أو تصدقوا أو صاموا ابتغاء وجه الله والدار الآخرة، ومثل كثير من هذه الأمة الذين فيهم كفر أو شرك أكبر يخرجهم من الإسلام بالكلية إذا أطاعوا الله طاعة خالصة، يريدون بها ثواب الله في الدار الآخرة، لكنهم على أعمال تخرجهم من الإسلام وتمنع قبول أعمالهم فهذا النوع أيضا قد ذكر في هذه الآية عن أنس بن مالك وغيره. وكان السلف يخافون منها، قال بعضهم: لو أعلم أن الله تقبل مني سجدة واحدة لتمنيت الموت، لأن الله يقول: {إنما يتقبل الله من المتقين} [المائدة: ٢٧]".

{وَمَثَل} نَفَقَات {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالهمْ ابْتِغَاء} طَلَب {مرضاة الله وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسهمْ} أَيْ تَحْقِيقًا لِلثَّوَابِ عليه بخلاف المنافقين الذين لا يرجون لِإِنْكَارِهِمْ لَهُ وَمِنْ ابْتِدَائِيَّة {كَمَثَلِ جَنَّة} بُسْتَان {بِرَبْوَةٍ} بِضَمِّ الرَّاء وَفَتْحهَا مَكَان مُرْتَفِع مُسْتَوٍ {أَصَابَهَا وَابِل فَآتَتْ} أَعْطَتْ {أُكُلهَا} بِضَمِّ الْكَاف وَسُكُونهَا ثَمَرهَا {ضِعْفَيْنِ} مِثْلَيْ مَا يُثْمِر غَيْرهَا {فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِل فَطَلّ} مَطَر خَفِيف يُصِيبهَا وَيَكْفِيهَا لِارْتِفَاعِهَا الْمَعْنَى تُثْمِر وَتَزْكُو كَثُرَ الْمَطَر أَمْ قَلَّ فَكَذَلِكَ نَفَقَات مَنْ ذُكِرَ تَزْكُو عِنْد الله كَثُرَتْ أَمْ قَلَّتْ {وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِير} فَيُجَازِيكُمْ بِهِ[1].

---

(١) قوله تعالى: {وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ} [البقرة: ٢٦٥].

أي: هذا مثل المؤمنين المنفقين.

قال السعدي: " أي: قصدهم بذلك رضى ربهم والفوز بقربه".

قال الصابوني: " أي: ينفقونها طلبًا لمرضاته وتصديقًا بلقائه تحقيقًا للثواب عليه".

قوله تعالى: {وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَلَهُمُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللهِ}، يحتمل وجهين:

أحدهما: في نُصرة أهل دينه من المجاهدين.

والثاني: في معونة أهل طاعته من المسلمين.

قوله تعالى:: {وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ} [البقرة: ٢٦٥].

قال الطبري: " وتثبيتًا لهم على إنفاق ذلك في طاعة الله وتحقيقًا، من قول القائل: " ثَبَّتُّ فلانًا في هذا الأمر " - إذ صححت عزمَه، وحققته، وقويت فيه رأيه - " أثبته تثبيتًا "، كما قال ابن رواحة:

فَثَبَّتَ اللهُ مَا آتَاكَ مِنْ حَسَنٍ تَثْبِيتَ مُوسَى، وَنَصْرًا كَالَّذِي نُصِرُوا

قال السعدي: " أي: صدر الإنفاق على وجه منشرحة له النفس سخية به، لا على وجه التردد وضعف النفس في إخراجها وذلك أن النفقة يعرض لها آفتان إما أن

=

=

يقصد الإنسان بها محمدة الناس ومدحهم وهو الرياء، أو يخرجها على خور وضعف عزيمة وتردد، فهؤلاء سلموا من هاتين الآفتين فأنفقوا ابتغاء مرضات الله لا لغير ذلك من المقاصد، وتثبيتا من أنفسهم".

وقد ذكر أهل العلم في قوله تعالى: {وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ} [البقرة: ٢٦٥]، أربعة تأويلات:

أحدها: تثبيتًا من أنفسهم بقوة اليقين، والنصرة في الدين، وهو معنى قول الشعبي، وقتادة، وأبو صالح، وابن زيد، والسدي.

والثاني: يتثبتون أين يضعون صدقاتهم، قاله مجاهد، والحسن.

قال الطبري: " تأويل بعيد المعنى مما يدل عليه ظاهر التلاوة، وذلك أنهم تأولوا قوله: {وتثبيتًا من أنفسهم}، بمعنى: " وتثبُّتًا "، فزعموا أنّ ذلك إنما قيل كذلك، لأن القوم كانوا يتثبتون أين يضعون أموالهم. ولو كان التأويل كذلك، لكان: " وتثبتًا من أنفسهم " ؛ لأن المصدر من الكلام إن كان على " تفعَّلت " " التفعُّل "، فيقال: " تكرمت تكرمًا "، و " تكلمت تكلمًا "، وكما قال جل ثناؤه: {أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ} [النحل: ٤٧]، من قول القائل: " تخوّف فلان هذا الأمر تخوفًا". فكذلك قوله: {وتثبيتًا من أنفسهم}، لو كان من " تثبَّت القومُ في وضع صدقاتهم مواضعها "، لكان الكلام: " وتثبُّتًا من أنفسهم "، لا " وتثبيتًا". ولكن معنى ذلك ما قلنا: من أنه: وتثبيتٌ من أنفس القوم إياهم، بصحة العزم واليقين بوعد الله تعالى ذكره".

والثالث: يعني احتسابًا لأنفسهم عند الله، قاله ابن عباس، وقتادة.

قال الطبري: " وهذا القول أيضًا بعيد المعنى من معنى " التثبيت "، لأن التثبيت لا يعرف في شيء من الكلام بمعنى " الاحتساب "، إلا أن يكون أراد مفسِّرُه كذلك: أن أنفس المنفقين كانت محتسبة في تثبيتها أصحابها. فإن كان ذلك كان عنده معنى

=

=

الكلام، فليس الاحتساب بمعنًى حينئذ للتثبيت، فيترجَم عنه به".

والرابع: توطينًا لأنفسهم على الثبوت على طاعة الله، قاله بعض المتكلمين.

قال ابن القيم: هذا مثل الذي مصدر نفقته عن الإخلاص والصدق فإن ابتغاء مرضاته سبحانه هو الإخلاص والتثبيت من النفس هو الصدق في البذل فإن المنفق يعترضه عند إنفاقه آفتان إن نجا منهما كان مثله ما ذكره في هذه الآية:

إحداهما: طلبه بنفقته محمدة أو ثناء أو غرضا من أغراضه الدنيوية وهذا حال أكثر المنفقين.

والآفة الثانية: ضعف نفسه وتقاعسها وترددها هل يفعل أم لا.

فالآفة الأولى تزول بابتغاء مرضاة الله، والآفة الثانية تزول بالتثبيت فإن تثبيت النفس تشجيعها وتقويتها والإقدام بها على البذل وهذا هو صدقها وطلب مرضاة الله إرادة وجهه وحده وهذا إخلاصها فإذا كان مصدر الإنفاق عن ذلك ... ألخ.

قوله تعالى: {كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ}، "أي: كمثل بستان كثير الشجر بمكانٍ مرتفع من الأرض".

قال الآلوسي: " أي: بستان بنشز من الأرض، والمراد تشبيه نفقة هؤلاء في الزكاء بهذه الجنة، واعتبر كونها في ربوة لأن أشجار الربى تكون أحسن منظرا وأزكى ثمرا للطافة هوائها وعدم كثافته بركوده".

قال السعدي: " أي: كثيرة الأشجار غزيرة الظلال، من الاجتنان وهو الستر، لستر أشجارها ما فيها، وهذه الجنة بمحل مرتفع ضاح للشمس في أول النهار ووسطه وآخره، فثماره أكثر الثمار وأحسنها، ليست بمحل نازل عن الرياح والشمس".

قال القرطبي: " الجنة: البستان، وهي قطعة أرض تنبت فيها الأشجار حتى تغطيها، فهي مأخوذة من لفظ الجن والجنين لاستتارهم".

وقال المبرد والفراء: "إذا كان في البستان نخل، فهو جنة وإن كان فيه كرم فهو

=

=

فردوس".

و(الربوة): "المكان المرتفع ارتفاعا يسيرا، معه في الأغلب كثافة تراب، وما كان كذلك فنباته أحسن، ولذلك خص الربوة بالذكر".

قال الطبري: "وإنما وصفها بذلك جل ثناؤه، لأن ما ارتفع عن المسايل والأودية أغلظ، وجنان ما غلُظ من الأرض أحسنُ وأزكى ثمرًا وغرسًا وزرعًا، مما رقَّ منها، ولذلك قال أعشى بني ثعلبة في وصف روضة:

مَا رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الحَزْنِ مُعْشِبَةٌ خَضْرَاءُ جَادَ عَلَيْهَا مُسْبِلٌ هَطِلُ

فوصفها بأنها من رياض الحزن، لأن الحزون: غرسها ونباتها أحسن وأقوى من غروس الأودية والتلاع وزروعها".

وقال السدي: " {بربوة} : أي برباوة، وهو ما انخفض من الأرض". قال ابن عطية: "وهذه عبارة قِلقة، ولفظ الربوة هو مأخوذ من ربا يربو إذا زاد".

قوله تعالى: {كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ} [البقرة: ٢٦٥]، في معنى (الربوة) ثلاثة أقاويل:

أحدهما: هي الموضع المرتفع من الأرض. قاله مجاهد، وقتادة، والضحاك، والربيع، وابن عباس، وسعيد بن جبير، وروي عن وعطاء ومقاتل نحو ذلك.

والثاني: وقيل هي المُسْتَوِية. قاله الحسن.

والثالث: كل ما ارتفع عن مسيل الماء، قاله اليزيدي.

وقوله تعالى: {بِرَبْوَةٍ} [البقرة: ٢٦٥]، فيه ثلاثة قراءات:

الأولى: قرأ عاصم وابن عامر: {بِرَبْوَةٍ} بفتح (الراء)، وفي سورة المؤمنين مثله، " وبها قرأ بعض أهل الشام، وبعض أهل الكوفة، ويقال إنها لغة لتميم".

الثانية: وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي: {بِرُبْوَةٍ} بضم الراء وفي سورة المؤمنين مثله، " وبها قرأت عامة قرأة أهل المدينة والحجاز والعراق".

قال أبو عليّ: قال أبو عبيدة: "الرّبوة: الارتفاع عن المسيل، وقال أبو الحسن:

=

=

ربوة. وقال بعضهم: بربوة، وربوة، ورباوة، ورباوة، كلّ من لغات العرب، وهو كلّه في الرابية، وفعله: ربا يربو".

قال أبو الحسن: "والذي نختار: {رُبوة}، بضم الراء وحذف الألف".

قال أبو عليّ: يقوّي هذا الاختيار أنّ جمعه ربى، ولا يكاد يسمع غيره، وإذا كان فعله: ربا يربو إذا ارتفع؛ فالرابية؛ والرّبوة، إنّما هو لارتفاع أجزائها عن صفحةالمكان التي هي بها، ومنه الرّبا".

الثالثة: وقرأ فيما ذكر ابن عباس (رِبوه)، بكسر الراء.

وقال الطبري: " وغير جائز عندي أن يقرأ ذلك إلا بإحدى اللغتين: إما بفتح (الراء)، وإما بضمها، لأن قراءة الناس في أمصارهم بإحداهما. وأنا لقراءتها بضمها أشدّ إيثارًا مني بفتحها، لأنها أشهر اللغتين في العرب. فأما الكسر، فإنّ في رفض القراءة به، دِلالةٌ واضحة على أن القراءة به غير جائزة".

قوله تعالى: {أَصَابَهَا وَابِلٌ} [البقرة: ٢٦٥]، " أي أصابها مطر غزير".

قال مقاتل: " أصاب الجنة المطر".

وفي معنى (الوابل) وجوه:

إحداها: المطر الشديد.

والثاني: المطر الغزير، قال عطاء: الوابل: "الجود من المطر".

ومنه قول عدي بن زيد:

قليل لها مني وإن سخطت بأن أقول سقيت سقيت الوابل الغدقا

قوله تعالى: {فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ} [البقرة: ٢٦٥]، أي: "فأخرجت ثمارها جنيَّة مضاعفة، ضعفي ثمر غيرها من الأرض".

قال الزمخشري: " مثْلَي ما كانت تثمر بسبب الوابل".

قال الطبري: " فإنه يعني الجنة: أنها أضعف ثمرها ضعفين حين أصابها الوابل من

=

=

المطر".

قال السعدي: " أي: تضاعفت ثمراتها لطيب أرضها ووجود الأسباب الموجبة لذلك، وحصول الماء الكثير الذي ينميها ويكملها".

قال البغوي: "أي أضعفت في الحمل".

قال عطاء: "حملت في السنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين".

وقال عكرمة: "حملت في السنة مرتين". كما قيل في قوله تعالى: تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ [إبراهيم: ٢٥].

و(الأُكُل)، هو الشيء المأكول، لأن من شأنه أن يؤكل، وأما (الأَكْل) بفتح (الألف) وتسكين (الكاف)، فهو: فِعْل الآكل، يقال منه: أكلت أكلا وأكلتُ أكلة واحدة، ومنه قول الشاعر:

وَمَا أَكْلَةٌ إنْ نِلْتُها بِغَنِيمَةٍ وَلا جَوْعَةٌ إِنْ جُعْتُهَا بِغَرَام

قال ابن عطية: " وإضافة (الأُكْل) " إلى الجنة، إضافة اختصاص، كسرج الدابة وباب الدار، وإلا فليس الثمر مما تأكله الجنة".

واختلف في قوله تعالى: {فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ} [البقرة: ٢٦٥]، بناء على الخلاف في أن الضعف هل هو المثل أو المثلان:

القول الأول: قالوا: " {ضِعْفَيْنِ}، معناه: اثنين مما يظن بها ويحرز من مثلها"، لأن ضعف الشيء مثله زائدًا عليه، وضعفاه: مثلاه زائدًا عليه.

والثاني: وقيل "ضعف الشيء مثلاه".

قال الماوردي: " والأول قول الجمهور".

وقوله تعالى: {أُكُلَهَا} [البقرة: ٢٦٥]، فيه قراءتان:

الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو {أُكْلها} بضم الهمزة وسكون الكاف، وكذلك كل مضاف إلى مؤنث وفارقهما أبو عمرو فيما أضيف إلى مذكر مثل:

=

(أكله) أو كان غير مضاف إلى مكنى مثل (أكل خمط) فثقل أبو عمرو ذلك، وخففاه.

والثانية: وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي في جميع ما ذكرناه بالتثقيل.

قوله تعالى: {فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ} [البقرة: ٢٦٥]، أي: فإن لم ينزل عليها المطر الغزير: " فمطر صغير القطر، يكفيها لكرم منبتها".

قال البغوي: " أي فطش، وهو المطر الضعيف الخفيف ويكون دائما".

قال الصابوني: " أي فإن لم ينزل عليها المطر الغزير فيكفيها المطر الخفيف أو يكفيها الندى لجودتها وكرم منبتها ولطافة هوائها فهي تنتج على كل حال".

قال ابن عطية: " ثم أكد تعالى مدح هذه الربوة بأنها إن لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فإن الطل يكفيها وينوب مناب الوابل، وذلك لكرم الأرض".

قال الطبري: أي: " فإن لم يكن الوابلُ أصابها، أصابها طل، وذلك في الكلام نحو قول القائل: " حَبَست فرسين، فإن لم أحبس اثنين فواحدًا بقيمته "، بمعنى: إلا أكن، لا بدَّ من إضمار (كان)، لأنه خبر، ومنه قول الشاعر:

إِذَا مَا انْتَسَبْنَا لَمْ تَلِدْنِي لَئِيمَةٌ وَلَمْ تَجِدِي مِنْ أَنْ تُقِرِّي بها بُدَّا

وقال الآلوسي: " والمراد أن خيرها لا يخلف على كل حال لجودتها وكرم منبتها ولطافة هوائها والطل- الرذاذ من المطر وهو اللين منه".

واختلف أهل العلم في التقدير في قوله تعالى: {فَطَلٌّ} [البقرة: ٢٦٥]، وفيه وجهان:

الأول: قال المبرد: "تقديره فَطَلٌّ يكفيها".

والثاني: وقال آخرون: التقدير فالذي أصابهم طل.

قال ابن عطية: "فشبه نمو نفقات هؤلاء المخلصين الذين يربي الله صدقاتهم كتربية الفلو والفصيل حسب الحديث بنمو نبات هذه الجنة بالربوة الموصوفة،

=

وذلك كله بخلاف الصفوان الذي انكشف عنه ترابه فبقي صلدا".

قال الماوردي: "، فأراد بهذا ضرب المثل أن كثير البِر مثل زرع المطر كثير النفع، وقليل البِر مثل زرع الطل قليل النفع، ولا تدع قليل البر إذا لم تفعل كثيره، كما لا تدع زرع الطل إذا لم تقدر على زرع المطر".

وقال البغوي: " وهذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المؤمن المخلص فيقول: كما أن هذه الجنة تريع في كل حال ولا تخلف سواء قل المطر أو كثر، كذلك يضعف الله صدقة المؤمن المخلص الذي لا يمن ولا يؤذي سواء قلت نفقته أو كثرت، وذلك أن الطل إذا كان يدوم يعمل عمل الوابل الشديد".

وفي تفسير (الطلّ) ثلاثة أقوال:

إحداها: أنه: المستدق من القطر الخفيف، قاله قتادة، والربيع، والضحاك، وسعيد بن جبير، وابن عباس، وهو مشهور اللغة.

والثاني: وقيل: أنه الرذاذ من المطر. قاله مقاتل.

والثالث: وقال قوم (الطل) الندى. قاله ابن عباس، ومجاهد، والسدي، والضحاك، ومقاتل. قال ابن عطية: وهذا تجوز وتشبيه".

أخرج الطبري " عن السدي قوله: {فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل}، يقول: كما أضعفتُ ثمرة تلك الجنة، فكذلك تُضاعف ثمرة هذا المنفق ضِعفين".

وقال الضحاك: " هذا مثل من أنفق ماله ابتغاء مرضاة الله".

وقال الربيع: " هذا مثل ضربه الله لعمل المؤمن".

وأخرج ابن أبي حاتم بسنده " عن قتادة، قوله: والله بما تعملون بصير هذا مثل ضربه الله لعمل المؤمن، يقول: ليس لخيره خلف، كما ليس لخير هذه الجنة خلف، على أي حال كان، إما وابل، وإما طل".

=

=

قال ابن كثير: أي: هذه الجنة بهذه الربوة لا تمحل أبدا، لأنها إن لم يصبها وابل فطل، وأيا ما كان فهو كفايتها، وكذلك عمل المؤمن لا يبور أبدا، بل يتقبله الله ويكثره وينميه، كل عامل بحسبه.

وقال ابن الجوزي: ومعنى هذا المثل: أن صاحب هذه الجنة لا يخيب، فإنها إن أصابها الطل حسنت، وإن أصابها الوابل أضعفت، فكذلك نفقة المؤمن المخلص.

قوله تعالى: {والله بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [البقرة: ٢٦٥]، "أي: لا يخفى عليه شيء من أعمال العباد".

وقال ابن عطية: " وفي قوله تعالى: {وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}، وعد ووعيد".

قال الآلوسي: " فيجازي كلّا من المخلص والمرائي بما هو أعلم به، ففي الجملة ترغيب للأوّل، وترهيب للثاني مع ما فيها من الإشارة إلى الحط على الأخير حيث قصد بعمله رؤية من لا تغنى رؤيته من لا تغنى رؤيته شيئا وترك وجه البصير الحقيقي الذي تغني وتفقر رؤيته عز شأنه".

قال الطبري: " وإنما يعني بهذا القول جل ذكره، التحذيرَ من عقابه في النفقات التي ينفقها عباده وغير ذلك من الأعمال أن يأتي أحدٌ من خلقه ما قد تقدّم فيه بالنهي عنه، أو يفرّطَ فيما قد أمر به، لأن ذلك بمرأى من الله ومَسمَع، يعلمه ويحصيه عليهم، وهو لخلقه بالمرصاد".

قال ابن عثيمين: و {البصير}، هنا كونه من "العلم أحسن ليشمل ما نعمله من الأقوال؛ فإن الأقوال تسمع، ولا تُرى؛ وليشمل ما في قلوبنا؛ فإن ما في قلوبنا لا يُسمع، ولا يُرى؛ وإنما يعلم عند الله ﷻ، كما قال تعالى: {ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه} [ق: ١٦]".

وقوله تعالى: {تَعْمَلُونَ} [البقرة: ٢٦٥]، فيه قراءتان:

=

أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦).

=

الأولى: قراءة الجماعة: {تَعْمَلُونَ}.

والثانية: وقرأ الزهري {يعملون} بالياء. قال ابن عطية: " كأنه يريد به الناس أجمع. أو يريد المنفقين فقط، فهو وعد محض".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أنه لا إنفاق نافع إلا ما كان مملوكًا للإنسان؛ لقوله تعالى: {أموالهم}؛ فلو أنفق مال غيره لم يقبل منه إلا أن يكون بإذن من الشارع، أو المالك. فإن قال قائل: عندي مال محرم لكسبه، وأريد أن أتصدق به فهل ينفعني ذلك؟

فالجواب: إن أنفقه للتقرب إلى الله به: لم ينفعه، ولم يسلم من وزر الكسب الخبيث؛ والدليل قوله ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا»؛ وإن أراد بالصدقة به التخلص منه، والبراءة من إثمه: نفعه بالسلامة من إثمه، وصار له أجر التوبة منه - لا أجر الصدقة.

ولو قال قائل: عندي مال اكتسبته من ربا فهل يصح أن أبني به مسجدًا، وتصح الصلاة فيه؟

فالجواب: بالنسبة لصحة الصلاة في هذا المسجد هي صحيحة بكل حال؛ وبالنسبة لثواب بناء المسجد: إن قصد التقرب إلى الله بذلك لم يقبل منه، ولم يسلم من إثمه؛ وإن قصد التخلص سلم من الإثم، وأثيب - لا ثواب باني المسجد - ولكن ثواب التائب.

ومن فوائد الآية: إثبات رضا الله؛ لقوله تعالى: {مرضات الله}؛ وهو من الصفات الفعلية.

{أَيَوَدُّ} أَيُحِبُّ {أَحدكُمْ أَنْ تَكُون لَهُ جَنَّة} بُسْتَان {مِنْ نَخِيل وَأَعْنَاب تَجْرِي مِنْ تَحْتهَا الأنهار له فيها} ثمر {من كل الثمرات وَقَدْ {أَصَابَهُ الْكِبَر} فَضَعَفَ مِنْ الْكِبَر عَنْ الْكَسْب {وَلَهُ ذُرِّيَّة ضُعَفَاء} أَوْلَاد صِغَار لَا يقدرون عليه {فأصابها إعصار} ريح شديدة فيها {فِيهِ نَار فَاحْتَرَقَتْ} فَفَقَدَهَا أَحْوَج مَا كَانَ إلَيْهَا وَبَقِيَ هُوَ وَأَوْلَاده عَجَزَة مُتَحَيِّرِينَ لَا حِيلَة لَهُمْ وَهَذَا تَمْثِيل لِنَفَقَةِ الْمُرَائِي وَالْمَانّ فِي ذَهَابهَا وَعَدَم نَفْعهَا أَحْوَج مَا يَكُون إلَيْهَا فِي الْآخِرَة وَالِاسْتِفْهَام بِمَعْنَى النَّفْي وَعَنْ بن عَبَّاس هُوَ الرَّجُل عَمِلَ بِالطَّاعَاتِ ثُمَّ بَعَثَ لَهُ الشَّيْطَان فَعَمِلَ بِالْمَعَاصِي حَتَّى أَحْرَقَ أَعْمَاله {كَذَلِكَ} كَمَا بُيِّنَ مَا ذُكِرَ {يُبَيِّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون} فتعتبرون(١).

---

(١) قوله تعالى: {أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ} [البقرة: ٢٦٦]، أي: " أيحب أحدكم".

قال ابن عثيمين: " الاستفهام هنا بمعنى النفي، كما سيتبين من آخر الآية؛ و (يود) أي يحب؛ و (الود) خالص المحبة".

قوله تعالى: {أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ} [البقرة: ٢٦٦]، " يعني بستانًا".

وقرأ الحسن: " {له جنات}".

قوله تعالى: {مِنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ} [البقرة: ٢٦٦]، "أي: فيها من أنواع النخيل والأعناب والثمار الشيء الكثير".

قال ابن عطية: " وخص النخيل والأعناب بالذكر لشرفهما وفضلهما على سائر الشجر".

وقال السعدي: " وخص منها النخل والعنب لفضلهما وكثرة منافعهما، لكونهما غذاء وقوتا وفاكهة وحلوى".

قال الراغب: " النخيل: سمي بذلك لأنه منخول الأشجار وصفوها وذاك أنه أكرم =

=

ما ينبت، لكونه مشبها بالحيوانات في الاحتياج، الأنثى منها إلى الفحل في التلقيح وأنه إذا قطع رأسه لم يثمر بعده".

قوله تعالى: {تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأنهار} [البقرة: ٢٦٦]، "أي: تمر الأنهار من تحت أشجارها".

قال السعدي: " وتلك الجنة فيها الأنهار الجارية التي تسقيها من غير مؤنة".

قال ابن عثيمين: " وظاهر كلمة {أنهار} أن الماء عذب، وجمع {الأنهار} باعتبار تفرقها في الجنة، وانتشارها في نواحيها؛ إذًا يعتبر هذا البستان كاملًا من كل النواحي: نخيل، وأعناب، ومياه، وثمرات؛ وهو أيضًا جنة كثيرة الأشجار، والأغصان، والزروع، وغير ذلك - هذا هو المشهد الأول من الآية".

قوله تعالى: {لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثمرات} [البقرة: ٢٦٦]، "أي: ينبت له فيها جميع الثمار ومن كل زوج بهيج".

أخرج ابن ابي حاتم بسنده" عن عكرمة، قوله: {فيها من كل الثمرات}، فما في الدنيا من شجرة إلا وهي في الجنة، حتى الحنظل".

قال الزمخشري: " فإن قلت: كيف قال (جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنابٍ) ثم قال: (لَهُ فِيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ)، قلت: النخيل والأعناب لما كانا أكرم الشجر وأكثرها منافع، خصهما بالذكر، وجعل الجنة منهما - وإن كانت محتوية على سائر الأشجار - تغليبًا لهما على غيرهما، ثم أردفهما ذكر كل الثمرات. ويجوز أن يريد بالثمرات المنافع التي كانت تحصل له فيها كقوله: {وَكانَ لَهُ ثَمَرٌ} بعد قوله: {جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنابٍ وَحَفَفْناهُما بِنَخْلٍ}".

قوله تعالى: {وَأَصَابَهُ الكِبر} [البقرة: ٢٦٦]، أي: " أصابته الشيخوخة فضعف عن الكسب".

وفي هذا إشارة إلى شدة حاجته إلى جنته وتعلق قلبه بها من وجوه:

=

=

أحدها: أنه قد كبر سنه عن الكسب والتجارة ونحوها.

الثاني: أن ابن آدم عند كبر سنه يشتد حرصه.

الثالث: أن له ذرية فهو حريص على بقاء جنته لحاجته وحاجة ذريته.

الرابع: أنهم ضعفاء فهم كل عليه لا ينفعونه بقوتهم وتصرفهم.

الخامس: أن نفقتهم عليه لضعفهم وعجزهم. [انتهى كلام ابن القيم]

وهذا نهاية ما يكون من تعلق القلب بهذه الجنة لخطرها في نفسها وشدة حاجته وذريته إليها، فإذا تصورت هذه الحال وهذه الحاجة، فكيف تكون مصيبة هذا الرجل إذا أصاب جنته إعصار وهي الريح التي تستدير في الأرض ثم ترتفع في طبقات الجو كالعمود، وفيه نار مرت بتلك الجنة فأحرقتها وصيرتها رمادا، فصدق - والله الحسن - هذا مثل قل من يعقله من الناس.

قال الماوردي: (وأصابه الكبر) لأن الكبر قد ينسي من سعي الشباب في كسبه، فكان أضعف أملا وأعظم حسرة.

قال السعدي: "ثم إنه أصابه الكبر فضعف عن العمل وزاد حرصه".

قال الآلوسي: " أي: أثر فيه علو السن والشيخوخة وهو أبلغ من كبر".

قال ابن عثيمين: " أي: أصاب صاحب الجنة الكِبَر، فعجز عن تصريفها، والقيام عليها".

قال الراغب: " {وَأَصَابَهُ الكبر} ، تنبيه على معنى التأثير والنكاية فيه، كقول الشاعر:

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى".

قوله تعالى: {وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ} [البقرة: ٢٦٦]، أي: "وله أولاد صغار لا يقدرون على الكسب".

قال البغوي: يعني" أولاد صغار ضعاف عجزة".

=

=

قال ابن عثيمين: " يعني صغارًا، أو عاجزين؛ فالأب كبير؛ والذرية ضعفاء – إما لصغرهم، أو عجزهم".

قال الطبري: " صغارٌ أطفال".

قال الآلوسي: " وترك التعبير بصغار مع مقابلة الكبر، لأنه أنسب كما لا يخفى".

قال أبو حيان: " ويحتمل أن يراد بضعفاء: محاويج".

وعن ابن عباس: " {وله ذرية ضعفاء}، قال: مثل ضرب".

قوله تعالى: {فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فاحترقت} [البقرة: ٢٦٦]، "أي أصاب تلك الحديقة ريح عاصفة شديدة معها نار فأحرقت الثمار والأشجار".

في المراد بالإعصار أقوال:

١ – الغبار الشديد.

٢– الريح التي فيها السموم الحار، أو البرد الشديد.

٣ – الريح التي تهب من الأرض إلى السماء كالعمود تسميه الناس (الزوبعة).

وقد ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام إلى أن المراد بالإعصار في قوله تعالى: {فأصابها إعصار}: الغبار.

وروي عن ابن عباس – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – أن المراد بالإعصار الريح الشديدة، وبه قال الواحدي، وابن كثير.

وروي عن ابن عباس – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – وقتادة: أن المراد بالإعصار: الريح التي فيها سموم حار شديد.

وروي عن الحسن، والضحاك: أن المراد بالإعصار: الريح التي فيها برد شديد.

وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بالإعصار: الرياح التي تهب من الأرض وتثير الغبار فترتفع كالعمود إلى نحو السماء وهي التي تسميها الناس (الزوبعة).

وممن قال بهذا: أبو عبيدة، والبخاري، والزجاج، والعكبري، والنسفي،

=

=

والألوسي.

و الـذي يظهـر - والله أعلـم - صـحة الأقـوال الـواردة في بيـان معنـى الإعـصار، فالإعصار له أحوال متعددة يمكن أن يوصف كل حال بما ورد في تفسيره.

جاء في لسان العرب: (والإعصار: الريح تثير السحاب، وقيل: التي فيها نـار، وفي التنزيل: {فأصابها إعصار فيه نـار فاحترقـت}، والإعـصار: ريـح تثير سـحابا ذات رعد وبرق، وقيل: هي التي فيها غبار شديد، والإعـصار والعـصار: أن تهيج الـريح التراب فترفعه، والعصر والعصرة: الغبار، وفي حديث أبي هريرة أن امرأة مـرت بـه متطيبة لذيلها عصرة...).

قال أبو حيان: " وفي العطف بالفاء في قوله: فأصابها إعصار، دليل على أنها حين أزهت وحسنت للانتفاع بها أعقبها الإعصار.. وقد فسر أنها هلكت بالصاعقة".

و(الإعصار): ريح عاصف شديدة، تهب من الأرض إلى السماء كالعمود، تجمع (أعاصير)، ومنه قول يزيد بن مفرغ الحميري:

أُنَاسٌ أَجَارُونَا فَكَانَ جِوارُهُمْ ... أَعَاصِيرَ مِنْ فَسْوِ العِرَاقِ المُبَذَّرِ

وفي سبب تسميتها بالإعصار قولان:

الأول: قال المهدوي: " قيل لها إِعْصارٌ، لأنها تلتف كالثوب إذا عصر".

قال ابن عطية: "وهذا ضعيف".

قال القرطبي: "بـل هـو صـحيح، لأنـه المـشاهد المحسوس، فإنـه يـصعد عمـودا ملتفا".

والثـاني: وقيـل: "إنمـا قيـل للـريح إعـصار، لأنـه يعـصر الـسحاب، والـسحاب معصرات إما لأنها حوامل فهي كالمعصر مـن النساء. وإمـا لأنهـا تنعـصر بالريـاح. وحكى ابن سيده: إن المعصرات فسرها قوم بالرياح لا بالسحاب".

وذكر أهل العلم في تفسير {فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فاحترقت} [البقرة: ٢٦٦]،

=

=

قولين:

أحدهما: أنها: ريح فيها سموم شديدةٌ، قاله ابن عباس، وقتادة والسدي، والربيع، ومجاهد.

والثاني: هي ريح فيها برد شديد. قاله الحسن والضحاك.

قال ابن حجر: " والأول أظهر؛ لقوله تعالى: {فِيهِ نَار}.

وقوله تعالى: {فاحترقت} [البقرة: ٢٦٦]، فيه قولان:

الأول: "فذهبت أحوج ما كان إليها". قاله الحسن.

الثاني: " فاحترق بستانه". قاله ابن عباس.

قال ابن الجوزي: وإنما ذكر النخيل والأعناب، لأنهما من أنفس ما يكون في البساتين، وخص ذلك بالكبير، لأنه قد يئس من سعي الشباب في إكسابهم.

قال ابن القيم: قال الحسن هذا مثل قل والله من يعقله من الناس، شيخ كبير ضعف جسمه وكثر صبيانه أفقر ما كان إلى جنته وإن أحدكم والله أفقر ما يكون إلى عمله إذا انقطعت عنه الدنيا.

(أن تكون له جنة من نخيل وأعناب) خص هذين النوعين من الثمار بالذكر لأنهما أشرف أنواع الثمار وأكثرها نفعا، فإن منهما القوت والغذاء والدواء والشراب والفاكهة والحلو والحامض ويؤكلان رطبا يابسا منافعهما كثيرة جدا.

قوله تعالى: {كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمُ الآيات} [البقرة: ٢٦٦]، "أي: مِثل ذلك البيان"، يبيّن الله لكم آياته.

قال أبو حيان: " أي: مثل هذا البيان تصرف الأمثال المقربة الأشياء للذهن، يبين لكم العلامات التي يوصل بها إلى اتباع الحق".

أخرج ابن أبي حاتم" عن سعيد بن جبير، في قول الله: {كذلك يبين الله لكم الآيات}، يعني: ما ذكر".

=

قال ابن عثيمين: " {الآيات} يشمل الآيات الكونية، والشرعية - يبينها الله، ويوضحها".

وقوله تعالى: {كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ} [البقرة: ٢٦٦]، يحتمل وجهين:

أحدهما: يوضح لكم الدلائل.

والثاني: يضرب لكم الأمثال.

قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة: ٢٦٦]، " أي: كي تتفكروا فيها وتعتبروا بما تضمنته من العبر وتعلموا بموجبها".

قال الطبري: " لتتفكروا بعقولكم، فتتدبّروا وتعتبروا بحجج الله فيها وتعملوا بما فيها من أحكامها، فتطيعوا الله به".

قال القرطبي: " كي ترجعوا إلى عظمتي وربوبيتي ولا تتخذوا من دوني أولياء".

قال أبو حيان" أي: تعلمون أفكاركم فيما يفنى ويضمحل من الدنيا، وفيما هو باق لكم في الآخرة، فتزهدون في الدنيا، وترغبون في الآخرة".

قال الصابوني: " لكي تتفكروا وتتدبروا بما فيها من العبر والعظات".

قال ابن عثيمين: " و «التفكر» إعمال الفكر فيما يراد".

قال ابن عطية: " و {لَعَلَّكُمْ}، ترجّ في حق البشر، أي إذا تأمل من يبين له هذا البيان رجي له التفكر وكان أهلا له".

وقوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة: ٢٦٦]، يحتمل ثلاثة أوجه:

إحداها: تعتبرون، لأن المفكر معتبر.

والثاني: تهتدون، لأن الهداية التَّفَكُّر.

الثالث: تطيعون، قاله مجاهد".

وروي عن ابن عباس: " {كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون}، يعني: في زوال الدنيا وفنائها، وإقبال الآخرة وبقائها".

=

وروي عن قتادة: {كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون}: هذا مثل ضربه الله فاعقلوا عن الله أمثاله، يقول: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون".

روى البخاري عند تفسير هذه الآية: عن عبد الله بن أبي مليكة، يحدث عن ابن عباس، وسمعت أخاه أبا بكر بن أبي مليكة يحدث عن عبيد بن عمير قال: قال عمر بن الخطاب يوما لأصحاب النبي ﷺ (فيمن ترون هذه الآية نزلت: (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب)؟ قالوا: الله أعلم. فغضب عمر فقال: قولوا: نعلم أو لا نعلم، فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين، فقال عمر: يا ابن أخي، قل ولا تحقر نفسك، فقال ابن عباس: ضربت مثلا لعمل. قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لعمل. قال عمر: لرجل غني يعمل بطاعة الله. ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاص حتى أغرق أعماله.

وفي هذا الحديث تفسير هذه الآية، وتبيين ما فيها من المثل بعمل من أحسن العمل أولا ثم بعد ذلك انعكس سيره، فبدل الحسنات بالسيئات، عياذا بالله من ذلك، فأبطل بعمله الثاني ما أسلفه فيما تقدم من الصالح واحتاج إلى شيء من الأول في أضيق الأحوال، فلم يحصل له منه شيء، وخانه أحوج ما كان إليه.

وهذه الآية مثل ضربه الله تعالى في الحسرة بسلب النعمة عند شدة الحاجة. وفيمن قصد به أقوال:

القول الأول:أنه مثل الذي يختم له بالفساد آخر عمره. قاله عمر وابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فقد أخرج البخاري عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال يوما لأصحاب رسول الله ﷺ: (فيم ترون هذه الآية نزلت: {أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل} ؟ قالوا: الله أعلم. فغضب عمر،وقال: قولوا: نعلم أو لا نعلم. قال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين.فقال:قل ولا تحقر نفسك. قال ابن عباس:ضربت مثلا

=

=

لعمل.قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس:لعمل.قال عمر:لرجل غني يعمل بطاعة الله ثم بعث الله له الشيطان، فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله.

القول الثاني:أنه مثل للمفرط في طاعة الله تعالى حتى يموت.وهو مروي عن مجاهد والربيع ابن أنس،وقتادة،وابن أبي زمنين.

القول الثالث:أنه مثل للمرائي في النفقة،ينقطع عنه نفعها أحوج ما يكون إليه.وهو مروي عن السدي، ورجحه الطبري، وابن هبيرة، والسيوطي،وابن عاشور.

القول الرابع:أنه مثل للكافرين يكونون بلا حيلة ولا رجوع إلى الدنيا.وهو مروي عن الضحاك،وقاله ابن وهب،والسمرقندي.

القول الخامس:أنه مثل لمن يعمل الأعمال الحسنة لا يبتغي بها وجه الله فإذا كان يوم القيامة وجدها محبطة.وهذا قول البغوي،والزمخشري، والخازن، والنسفي.

القول السادس:أنه مثل لمن يبطل صدقته بالمن والأذى.وهو مروي عن ابن زيد، واختاره ابن عطية،وهو قول الرازي،والسعدي، والعثيمين.

القول السابع:أنه مثل لمن يعمل خيرا ويضم إليه ما يحبطه فيجده يوم القيامة عند شدة حاجته إليه لا يغني عنه شيئا.وهذا قول البيضاوي،وأبي السعود،والشوكاني،وصديق حسن.

القول الثامن:أنه مثل لعدم الإخلاص في الإنفاق وإبطاله بالمن والأذى.وهذا قول المراغي، والدوسري.

وهذه الأقوال كلها داخلة في معنى الآية. قال ابن عطية: تلا عمر هذه الآية:{أيود أحدكم} وقال: هذا مثل ضرب لإنسان يعمل عملا صالحا حتى إذا كان عند آخر عمره أحوج ما يكون إليه عمل عمل السوء.فهذا نظر يحمل الآية على كل ما يدخل تحت ألفاظها.

قال ابن القيم: ولهذا نبه سبحانه وتعالى على عظم هذا المثل وحدا القلوب إلى

=

=

التفكر فيه لشدة حاجتها إليه فقال تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون، فلو فكر العاقل في هذا المثل وجعله قبلة قلبه لكفاه وشفاه، فهكذا العبد إذا عمل بطاعة الله ثم أتبعها بما يبطلها ويفرقها من معاصي الله كانت كالإعصار ذي النار المحرق للجنة التي غرسها بطاعته وعمله الصالح، ولولا
أن هذه المواضع أهم مما كلامنا بصدده من ذكر مجرد الطبقات لم نذكرها، ولكنها من أهم المهم والله المستعان الموفق لمرضاته، فلو تصور العامل بمعصية الله بعد طاعته هذا المعنى حق تصوره، وتأمله كما ينبغي، لما سولت له نفسه والله إحراق أعماله الصالحة وإضاعتها، ولكن لا بد أن يغيب عنه علمه عند المعصية ولهذا استحق اسم الجهل فكل من عصى الله فهو جاهل.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: الحث على التفكر، وأنه غاية مقصودة؛ لقوله تعالى: {لعلكم تتفكرون}؛ فالإنسان مأمور بالتفكر في الآيات الكونية، والشرعية؛ لأن التفكر يؤدي إلى نتائج طيبة؛ لكن هذا فيما يمكن الوصول إليه بالتفكر فيه؛ أما ما لا يمكن الوصول إليه بالتفكر فيه فإن التفكر فيه ضياع وقت، وربما يوصل إلى محظور، مثل التفكر في كيفية صفات الله ﷻ: هذا لا يجوز؛ لأنك لن تصل إلى نتيجة؛ ولهذا جاء في الأثر: «تفكروا في آيات الله ولا تفكروا في ذات الله»؛ لأن هذا أمر لا يمكن الوصول إليه؛ وغاية لا تمكن الإحاطة بها، كما قال تعالى: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} [الأنعام: ١٠٣]؛ فلا يجوز لأحد أن يتفكر في كيفية استواء الله ﷻ على العرش؛ بل يجب الكف عنه؛ لأنه سيؤدي إلى نتيجة سيئة؛ إما إلى التكييف، أو التمثيل، أو التعطيل - ولا بد؛ وأما التفكر في معاني أسماء الله فمطلوب؛ لأن المعنى كما قال الإمام مالك رحمه الله لما سئل: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥]: كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧).

{يأيها الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا} أَيْ زَكُّوا {مِنْ طَيِّبَات} جياد {ما كسبتم} من المال {وم} ن طيبات {ما أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ الْأَرْض} مِنْ الْحُبُوب وَالثِّمَار {وَلَا تَيَمَّمُوا} تَقْصِدُوا {الْخَبِيث} الرَّدِيء {مِنْهُ} أَيْ من المذكور {تنفقون} هـ فِي الزَّكَاة حَال مِنْ ضَمِير تَيَمَّمُوا {وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ} أَيْ الْخَبِيث لَوْ أَعْطَيْتُمُوهُ فِي حُقُوقكُمْ {إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ} بِالتَّسَاهُلِ وَغَضّ الْبَصَر فَكَيْفَ تُؤَدُّونَ مِنْهُ حَقّ الله {وَاعْلَمُوا أَنَّ الله غَنِيّ} عَنْ نَفَقَاتكُمْ {حَمِيد} مَحْمُود عَلَى كل حال[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: نزلت فينا معشر الأنصار، كنا أصحاب نخل، كان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلته، وكان الرجل يأتي بالقنو والقنوين؛ فيعلقه في المسجد، وكان أهل الصفة ليس لهم طعام، فكان أحدهم إذا جاع جاء القنو؛ فضربه بعصاه؛ فيسقط البسر والتمر؛ فيأكل، وكان ناس ممن لا يرغب في الخير يأتي الرجل بالقنو فيه الشيص والحشف، وبالقنو قد انكسر؛ فيعلقه؛ فأنزل الله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)} الآية.

قال: لو أن أحدكم أهدي إليه مثل ما أعطى؛ لم يأخذه إلا عن إغماض وحياء.

قال: فكنا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح ما عنده.

أخرجه ابن أبي شيبة (٣/ ٢٢٦)، والترمذي (٢٩٨٧)، وابن ماجة (١٨٢٢)، =

=

والطبري (٣/ ٥٥)، والطحاوي شرح المعاني (٤/ ٢٠١)، وابن أبي حاتم (٢/ ٥٢٨، رقم ٢٨٠٣)، والحاكم (٢/ ٢٨٥)، والبيهقي (٤/ ١٣٦)، والواحدي في أسباب النزول (ص ٥٦) والحديث قال عنه الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح، وصححه الحاكم، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٢/ ٩٠): إسناده صحيح، وصححه العلامة الألباني في صحيح الترمذي، وحسنه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٤٦)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (٣/ ٣٦): صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، أسباط بن نصر -وإن كان فيه ضعف- تابعه إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي.

وعن سهل بن حنيف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ قال: أمر رسول الله ﷺ بالصدقة؛ فجاء بكبائس من هذا السجل -يعني الشيص- فوضعه، فخرج رسول الله ﷺ فقال: "من جاء بهذا؟"، وكان كل من جاء بشيء نسب إليه؛ فنزلت: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ} الآية، ونهى رسول الله عن لونين من التمر أن يؤخذا في الصدقة: الجعرور، ولون الحبيق.

أخرجه أبو داود (١٦٠٧)، والنسائي (٥/ ٤٣)، ويحيى ابن آدم في الخراج (ص ١٣١)، وابن زنجويه في الأموال (١٩٤٣)، وابن خزيمة (٢٣١٢)، والدارقطني (٢/ ١٣٠)، والحاكم (٢/ ٢٨٤)، والبيهقي (٤/ ١٣٦) وغيرهم، والحديث قال صححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال ابن عبد الهادي في المحرر (١/ ٣٤٥): وقد روي مرسلا، قال الدارقطني: وهو الأولى بالصواب، وصححه العلامة الألباني في صحيح النسائي، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٣/ ٥٢): حديث صحيح. سفيان بن حسين - وإن كان في روايته عن الزهري كلام - متابع، وصححه صاحبا الإستيعاب (١/ ٢٠٢).

=

=

وعن مجاهد؛ قال: كانوا يتصدقون من النخل بحشفه وشراره؛ فنهوا عن ذلك، وأمروا أن يتصدقوا بطيبه؛ وفي ذلك نزلت: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٥٦) من طريق عيسى بن ميمون الجرشي عن ابن أبي نجيح عن مجاهد به. ورجاله؛ لكنه مرسل.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما؛ قال: أمر النبي ﷺ بزكاة الفطر بصاع من تمر؛ فجاء رجل بتمر رديء، فقال النبي ﷺ لعبد الله بن رواحة: "لا تخرص هذا التمر"؛ فنزل القرآن: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)}.

أخرجه الحاكم (٢/ ٢٨٣، ٢٨٤)، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٥) من طريق قتيبة بن سعيد ثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر به. قال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي. ورواه عبد بن حميد؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ٥٨، ٥٩) عن جعفر بن محمد عن أبيه بنحوه مرسلًا. ولا يضر إرساله؛ لأن من وصله ثقات أثبات.

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يشترون الطعام الرخيص ويتصدقون؛ فأنزل الله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)}.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٢٦ رقم ٢٧٩٠)، وابن مردويه في "تفسيره"؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ٥٩) -ومن طريقه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (١٠/ ١١٤، ١١٥ رقم ١١٢) -من طريق أشعث بن

=

=

إسحاق عن جعفر القمي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

وهذا سند حسن.

وعن عبيدة السلماني؛ قال: سألت عليًا بن أبي طالب عن قول الله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)} الآية؛ فقال: نزلت هذه الآية في الزكاة المفروضة، كان الرجل يعمد إلى التمر؛ فيصرمه، فيعزل الجيد ناحية، فإذا جاء صاحب الصدقة؛ أعطاه من الرديء؛ فقال الله: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ} الآية. يقول: ولا يأخذ أحدكم هذا الرديء حتى يهضم له.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٥٦) من طريق أبي بكر الهذلي عن محمد بن سيرين عن عبيدة به. وهذا سند تالف، واه بمرة؛ فيه أبو بكر الهذلي؛ قال الحافظ في "التقريب" (٢/ ٤٠١): "إخباري متروك الحديث".

وعن محمد بن يحيى بن حبان المازني: أن رجلًا من قومه أتى بصدقته يحملها إلى رسول الله بأصناف من التمر معروفة من الجعرور، واللينة، والأيارخ، والقضرة، وأمعاء فارة، وكل هذا لا خير فيه من تمر النخل؛ فردها الله ورسوله، وأنزل الله فيه: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)}.

ذكره السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ٥٩)، وعزاه لابن المنذر. وهو ضعيف لإرساله.

وعن عطاء؛ قال: علق إنسان حشفًا في الأقناء التي تعلق بالمدينة، فقال رسول الله

=

=

ﷺ: "ما هذا؟ بئسما علق هذا! "؛ فنزلت: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٥٦) من طريق الحجاج بن نصير عن ابن جريج سمعت عطاء. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وعن قتادة؛ قال: ذكر لنا أن الرجل كان يكون له الحائطان على عهد نبي الله ﷺ يعمد إلى أردئهما تمرًا؛ فيتصدق به، ويخلط فيه من الحشف؛ فأنزل الله: {وَلاتَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}؛ فعاب الله عليهم، ونهاهم عنه.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٥٦) من طريق سعيد بن أبي عروبة عنه به.

ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وعن الضحاك؛ قال: كانوا حين أمر الله أن يؤدوا الزكاة يجيء الرجل من المنافقين بأرداء طعام له من تمر وغيره؛ فكره الله ذلك، وقال: {أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٥٦) من طريق جويبر عنه به. وهذا سند تالف؛ جويبر ضعيف جدًا.

* قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٦٦].

تصدير الخطاب بالنداء يدل على أهميته، والعناية به؛ لأن النداء يتضمن التنبيه؛ والتنبيه على الشيء دليل على الاهتمام به، وأن تصديره بـ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} يفيد عدة فوائد:

أولًا: الإغراء؛ و «الإغراء» معناه الحث على قبول ما تخاطَب به؛ ولهذا قال ابن

=

=

مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إذا قال الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا} فأرعها سمعك، فإنه خير يأمر به، أو شر ينهى عنه»؛ ولهذا لو ناديتك بوصفك، وقلت: يا رجل، يا ذكي، يا كريم. معناه: يا من توصف بهذا اجعل آثار هذا الشيء باديًا عليك.

ثانيًا: أن امتثال ما جاء في هذا الخطاب من مقتضيات الإيمان؛ كأنه تعالى قال: {يا أيها الذين آمنوا} إن إيمانكم يدعوكم إلى كذا وكذا.

ثالثًا: أن مخالفته نقص في الإيمان؛ لأنه لو حقق هذا الوصف لامتثل ما جاء في الخطاب.

قوله تعالى: {أنفقوا من طيبات ما كسبتم}: بعد أن ذكر الله سبحانه وتعالى فيما سبق فضيلة الإنفاق ابتغاء وجهه، وسوء العاقبة لمن منَّ بصدقته، أو أنفق رياءً، حثَّ على الإنفاق؛ لكن الفرق بين ما هنا، وما سبق: أن ما هنا بيان للذي ينفَق منه؛ وهناك بيان للذي ينفَق عليه.

قوله تعالى: {أَنْفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ} [البقرة: ٢٦٧]، " أي أنفقوا من الحلال الطيب من المال الذي كسبتموه".

قال الراغب: " كل ما يناله الإنسان بربح أو أجرة عمل... وتخصيص المكتسب دون الموروث لأن الإنسان مما يكتسبه أضن منه مما يرثه، فإذا الموروث معقول من فحواه".

أخرج ابن ابي حاتم " عن ابن عباس، قوله: {أنفقوا}، يقول: تصدقوا". وروي عن مقاتل، نحو ذلك.

قال ابن عطية: " وكَسَبْتُمْ معناه كانت لكم فيه سعاية، إما بتعب بدن أو مقاولة في تجارة، والموروث داخل في هذا لأن غير الوارث قد كسبه".

واختلف في قوله تعالى: {مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ} [البقرة: ٢٦٧] على أقوال:

أحدها: يعني به الذهب والفضة، وهو قول عليّ -كرّم الله وجهه-، والسدي.

=

=

واختاره ابن كثير.

والثاني: يعني التجارة، قاله مجاهد، ونحوه عن عائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

والثالث: الحلال.حكي ذلك عن ابن زيد. قال ابن عطية: " وقول ابن زيد ليس بالقوي من جهة نسق الآية لا من معناه في نفسه".

والرابع: من جيد ما كسبتم، أي: أطيب الأموال وأنفسه. قاله ابن عباس.

والخامس: وقيل: {من طيبات ما كسبتم}، يعني: المغزل. روي ذلك عن عليّ -كرّم الله وجهه-.

السادس: أنه يقصد به الحض على الإنفاق. قاله ابن عطية.

قال ابن عطية: والظاهر من قول البراء بن عازب والحسن وقتادة أن الآية في التطوع، ندبوا إلى ألا يتطوعوا إلا بمختار جيد.

والآية تعم الوجهين، لكن صاحب الزكاة تعلق بأنها مأمور بها والأمر على الوجوب، وبأنه نهى عن الرديء وذلك مخصوص بالفرض، وأما التطوع فكما للمرء أن يتطوع بالقليل فكذلك له أن يتطوع بنازل في القدر، ودرهم خير من تمرة.

قال ابن الجوزي: وفي المراد بهذه النفقة قولان:

أحدهما: أنها الصدقة المفروضة، قاله عبيدة السلماني في آخرين.

والثاني: أنها التطوع.

قال الرازي: اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أنه الجيد من المال دون الرديء، فأطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة، وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الرديء.

والقول الثاني: وهو قول ابن مسعود ومجاهد: أن الطيب هو الحلال، والخبيث هو الحرام.

=

=

حجة الأول وجوه:

الحجة الأولى: إنا ذكرنا في سبب النزول أنهم يتصدقون برديء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد.

الحجة الثانية: أن المحرم لا يجوز أخذه لا بإغماض ولا بغير إغماض، والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالإغماض.

قال القفال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الإغماض المسامحة وترك الاستقصاء، فيكون المعنى: ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم إلا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام، ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المال، أمن حلاله أو من حرامه.

وقال ابن عاشور: المراد بالطيبات خيار الأموال، فيطلق الطيب على الأحسن في صنفه. والكسب ما يناله المرء بسعيه كالتجارة والإجارة والغنيمة والصيد.

ويطلق الطيب على المال المكتسب بوجه حلال لا يخالطه ظلم ولا غش، وهو الطيب عند الله كقول النبي ﷺ (من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيبا تلقاها الرحمن بيمينه) الحديث.

وفي الحديث الآخر (إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا).

قوله تعالى: {وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ} [البقرة: ٢٦٧]، أي: " ومن الثمار والزروع التي أنبتها لهم من الأرض".

قال الماوردي: " من الزرع والثمار".

قال ابن عثيمين: " قال بعضهم: إنه معطوف على {ما} في قوله تعالى: {ما كسبتم}؛ يعني: «ومن طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض»؛ ولكن الصحيح الذي يظهر أنه معطوف على قوله تعالى: {طيبات}؛ يعني: «أنفقوا من طيبات ما كسبتم، وأنفقوا مما أخرجنا لكم من الأرض»؛ لأن ما أخرج الله لنا من الأرض

=

=

كله طيب ملك لنا، كما قال تعالى: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا} [البقرة: ٢٩]".

وقد اختلف في قوله تعالى: {وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ} [البقرة: ٢٦٧]، على أقوال:

الأول: قيل: النخل. حكي ذلك عن مجاهد. ويدل عليه حديث حجاج.

الثاني: وقيل: النبت والثمار. وهو أحد قولي مجاهد، وروي نحوه عن مقاتل، والسدي، وعلي -كرّم الله وجهه-.

واختلف المتأولون هل المراد بهذا (الإنفاق)، على ثلاثة أقوال:

أحدهما: هي الزكاة المفروضة. قاله عبيدة السلماني، وعلي -كرّم الله وجهه-، ومحمد بن سيرين.

والثاني: هي في التطوع، قاله بعض المتكلمين. واختاره ابن كثير.

والثالث: أنها " عام في الواجب والتطوع".

قال ابن عطية: " نهى الناس عن إنفاق الرديء فيها بدل الجيد، وأما التطوع فكما للمرء أن يتطوع بقليل فكذلك له أن يتطوع بنازل في القدر، ودرهم زائف خير من تمرة، فالأمر على هذا القول للوجوب، والظاهر من قول البراء بن عازب والحسن بن أبي الحسن وقتادة، أن الآية في التطوع.. والأمر على هذا القول على الندب، وكذلك ندبوا إلى أن لا يتطوعوا إلا بجيد مختار، والآية تعم الوجهين، لكن صاحب الزكاة يتلقاها على الوجوب وصاحب التطوع يتلقاها على الندب".

قوله تعالى: {وَلا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ} [البقرة: ٢٦٧]، " أي ولا تقصدوا الرديء الخسيس فتتصدقوا منه".

قال الطبري: " ولا تعمدوا، ولا تقصدوا.. وقد ذكر أن ذلك في قراءة عبد الله: {ولا تؤموا} من (أممت)، وهذه من (يممت)، والمعنى واحد وإن اختلفت

=

=

الألفاظ".

وروى البزي عن ابن كثير تشديد التاء في أحد وثلاثين موضعا أولها هذا الحرف، وقرأ الزهري ومسلم بن جندب {ولا تيمّموا} بضم التاء وكسر الميم، وهذا على لغة من قال: يممت الشيء بمعنى قصدته، وفي اللفظ لغات، منها أممت الشيء خفيفة الميم الأولى وأممته بشدها ويممته وتيممته، وحكى أبو عمرو أن ابن مسعود قرأ {ولا تؤمموا} بهمزة بعد التاء، وهذه على لغة من قال أممت مثقلة الميم.

قال الراغب: " وأصل التيمم قصد اليم أي لجة البحر، ثم صار في التعارف القصد نحو، {فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}، ويممته وأممته، قيل هما واحد، وقال الخليل: أممته: قصدته من أمامه، ويممته: قصدته من أي جهة كان"، ومنه قول ميمون بن قيس الأعشى:

تيممت قيسا وكم دونه   من الأرض من مهمه ذي شزن

وقول امرئ القيس:

تيمّمت العين التي عند ضارج   يفيء عليها الظّلّ عرمضها طام

قال الشافعي: يعني -والله أعلم-: تأخذونه لأنفسكم ثمن لكم عليه حق، فلا تنفقوا ما لا تأخذون لأنفسكم، يعني: لا تعطوا مما خبث عليكم -والله أعلم- وعندكم طيب.. فحرام على من عليه صدقة أن يعطي صدقة من شرها".

قال الماوردي: "التيمم: التعمد، قال الخليل: تقول أَمَمْتُه إذا قصدت أَمَامَه، ويَمَّمْتُه إذا تعمدته من أي جهة كان، وقال غيره: هما سواء، والخبيث: الرديء من كل شيء".

روي "عن البراء بن عازب، في قوله: {ولا تيمموا} يقول: لا تعمدوا". وروي عن مقاتل بن حيان، نحو ذلك".

=

=

وفي تفسير {الْخَبِيثَ} [البقرة: ٢٦٧]، هنا قولان:

أحدهما: أنهم كانوا يأتون بالحشف فيدخلونه في تمر الصدقة، فنزلت هذه الآية، وهو قول عليٍّ، والبراء بن عازب.

والثاني: وقيل: الحشف والدرهم الزيف، وما لا خير فيه. قاله عبدالله بن معقل، وروي عن عبيدة نحو ذلك.

والثالث: أن الخبيث هو الحرام، قاله ابن زيد.

قال الراغب: " إن قيل: لم قال: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ} ولم يقل: (ولا تنفقوا الخبيث) مع أن اللفظ كان أوجز؟

قيل: لأن القبيح من الإنسان أن يقصد الخبيث أي الرديء من جملة ما في يده فيخصه بالإنفاق في سبيل الله، فأما إنفاق الرديء لمن ليس له غير ذلك، أو لمن لا يقصده خصوصا فغير مذموما".

قوله تعالى: {وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُوا فِيهِ} [البقرة: ٢٦٧]، أي: "لو أعطيتموه ما أخذتموه"، إلا إذا تساهلتم وأغمضتم البصر".

قال الطبري: " ولستم بآخذي الخبيث في حقوقكم، إلا أن تتجافوا في أخذكم إياه عن بعض الواجب لكم من حقكم، فترخصوا فيه لأنفسكم".

قال ابن كثير: فالله أغنى عنه منكم، فلا تجعلوا لله ما تكرهون".

قال ابن عطية: " كأن هذا المعنى عتاب للناس وتقريع.. أي فلا تفعلوا مع الله ما لا ترضونه لأنفسكم".

قال الراغب: " والإغماض والتغميض غض البصر ويستعمل في الترخص كالإغضاء".

قوله تعالى: {وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُوا فِيهِ} [البقرة: ٢٦٧]، فيه أربعة تأويلات:

=

=

أحدها: إلا أن تتساهلوا، يعني: " ولستم بآخذي الرديء من غرمائكم في واجب حقوقكم قبلهم، إلا عن إغماض منكم لهم في الواجب لكم عليهم". وهو قول عبيدة، والبراء بن عازب، وابن عباس، ومجاهد، والربيع، والضحاك.

والثاني: إلا أن تحطوا في الثمن، أي "لو وجدتموه في السوق يباع، ما أخذتموه حتى يهضم لكم من ثمنه"، قاله الحسن، وروي نحوه عن قتادة، وعلي بن أبي طالب ﷺ.

قال ابن عطية: وهذان القولان يشبهان كون الآية في الزكاة الواجبة".

والثالث: إلا بوكس، فكيف تعطونه في الصدقة قاله الزجاج.

والرابع: إلا أن ترخصوا لأنفسكم فيه وتتجوّزوا، قاله السدي، وعبدالله بن معقل ويسنده قول الطِّرِمّاح، كما سيأتي.

الخامس: على استحياء، يعني: " ولستم بآخذي هذا الرديء الخبيث لو أهدي لكم، إلا أن تغمضوا فيه، فتأخذوه وأنتم له كارهون، على استحياء منكم ممن أهداه لكم". قاله البراء بن عازب".

قال ابن عطية: " وهذا يشبه كون الآية في التطوع".

السادس: وقال آخرون: معنى ذلك: ولستم بآخذي الحرام إلا أن تغمضوا على ما فيه من الإثم عليكم في أخذه. قاله ابن زيد.

السابع: وقيل: "ولستم بآخذي هذا الرديء من حقكم إلا أن تغمضوا من حقكم". روي ذلك عن ابم معقل.

والراجح أن الله أمر إخراج الجيد من الأموال الطيب، وأما في الصدقة، فمكروه أن يعطي فيها إلا الأجود من المال والأطيب. وقال الطبري" والصدقة قربان المؤمن فلست أحرم عليه أن يعطي فيها غير الجيد، لأن ما دون الجيد ربما كان أعم نفعا لكثرته، أو لعظم خطره وأحسن موقعا من المسكين، وممن أعطيه قربة إلى الله ﷻ

=

=

من الجيد، لقلته أو لصغر خطره وقلة جدوى نفعه على من أعطيه".

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {تُغْمِضُوا} [البقرة: ٢٦٧]، على وجوه:

الأول: قرأ جمهور الناس {إلا أن تغمضوا} بضم التاء وسكون الغين وكسر الميم.

الثاني: وقرأ الزهري بفتح التاء وكسر الميم مخففا.

الثالث: وروي عن الزهري أيضا: {تغمّضوا} بضم التاء وفتح الغين وكسر الميم مشددة.

الرابع: وحكى مكي عن الحسن البصري {تغمّضوا}، مشددة الميم مفتوحة وبفتح التاء.

الخامس: وقرأ قتادة بضم التاء وسكون الغين وفتح الميم مخففا، قال أبو عمرو معناه: "إلا أن يغمض لكم".

وذكر ابن عطية في أصل كلمة {تغمّضوا} في كلام العرب، وجهين:

الأول: من قول العرب: أغمض الرجل في أمر كذا، إذا تساهل فيه ورضي ببعض حقه وتجاوز، فمن ذلك قول الطرماح بن حكيم:

لم يفتنا بالوتر قوم وللضيـ م رجال يرضون بالإغماض

الثاني: وإما أن تنتزع من: تغميض العين، لأن الذي يريد الصبر على مكروه يغمض عنه عينيه، ومنه قول الشاعر:

إلى كم وكم أشياء منكم تريبني أغمض عنها لست عنها بذي عمى

وهذا كالإغضاء عند المكروه.

قال ابن عطية: "وقد ذكر النقاش هذا المعنى في هذه الآية وأشار إليه مكي، وإما من قول العرب أغمض الرجل إذا أتى غامضا من الأمر كما تقول: أعمن إذا أتى عمان، وأعرق إذا أتى العراق، وأنجد، وأغور، إذا أتى نجدا والغور الذي هو

=

=

تهامة، ومنه قول الجارية: وإن دسر أغمض".

قوله تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ} [البقرة: ٢٦٧]، " أي أنه سبحانه غني عن نفقاتكم حميد يجازي المحسن أفضل الجزاء".

قال البراء: " واعلموا أن الله غني عن صدقاتكم".

وأخرج ابن أبن ابي حاتم" عن مقاتل بن حيان، في قوله: {واعلموا أن الله غني}: في سلطانه عما عندكم".

قال ابن عطية: " نبه تعالى على صفة (الغنى)، أي: لا حاجة به إلى صدقاتكم، فمن تقرب وطلب مثوبة فليفعل ذلك بما له قدر، و {حَمِيدٌ}، معناه: محمود في كل حال، وهي صفة ذات".

قال ابن كثير: فالله "وإن أمركم بالصدقات وبالطيب منها فهو غني عنها، وما ذاك إلا ليساوي الغني الفقير، كقوله: {لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ} [الحج: ٣٧] وهو غني عن جميع خلقه، وجميع خلقه فقراء إليه، وهو واسع الفضل لا ينفد ما لديه، فمن تصدق بصدقة من كسب طيب، فليَعلمْ أن الله غني واسع العطاء، كريم جواد، سيجزيه بها ويضاعفها له أضعافًا كثيرة من يقرض غَيْرَ عديم ولا ظلوم، وهو الحميد، أي: المحمود في جميع أفعاله وأقواله وشرعه وقدره، لا إله إلا هو، ولا رب سواه".

قال ابن جرير: أي محمود عند خلقه بما أولاهم من نعمه، وبسط لهم من فضله.

وقال الخطابي: الحميد: هو المحمود الذي استحق الحمد بأفعاله.

وقال ابن كثير: أي: المحمود في جميع أفعاله وأقواله وقدره لا إله إلا هو ولا رب سواه.

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: الصحيح أنها بمعنى المحمود والحامد، فالله سبحانه حامد من يستحق الحمد، وما أكثر الثناء على من يستحقون الثناء في كتاب

=

=

الله، وهو كذلك محمود على كمال صفاته، وتمام إنعامه.

وغنى الله مقرون بحمده ولهذا قال (الغني الحميد) فهو غني يحمد على غناه، لأنه يجود به على غيره.

فالله ذو الغنى الواسع. كما قال تعالى (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد).

وقال تعالى (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ومن يتول فإن الله هو الغني الحميد).

وقال تعالى (لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد).

قال ابن عثيمين: " ووجه المناسبة في ذكر «الحميد» بعد «الغني» أن غناه ﷻ غِنًى يحمد عليه؛ بخلاف غنى المخلوق؛ فقد يحمد عليه، وقد لا يحمد؛ فلا يحمد المخلوق على غناه إذا كان بخيلًا؛ وإنما يحمد إذا بذله؛ والله ﷻ غني حميد؛ فهو لم يسألكم هذا لحاجته إليه؛ ولكن لمصلحتكم أنتم".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: وجوب الزكاة في عروض التجارة؛ لقوله تعالى: {ما كسبتم}؛ ولا شك أن عروض التجارة كسب؛ فإنها كسب بالمعاملة.

ومنها: أن المال الحرام لا يؤمر بالإنفاق منه؛ لأنه خبيث؛ والله تعالى طيب لا يقبل إلا طيبًا.

فإذا قال قائل: ماذا أصنع به إذا تبت؟

فالجواب أنه يرده على صاحبه إن أخذه بغير اختياره؛ فإن كان قد مات رده على ورثته؛ فإن لم يكن له ورثة فعلى بيت المال؛ فإن تعذر ذلك تصدق به عمن هو له؛ أما إذا أخذه باختيار صاحبه كالربا، ومهر البغي، وحلوان الكاهن، فإنه لا يرده عليه؛ ولكن يتصدق به؛ هذا إذا كان حين اكتسابه إياه عالمًا بالتحريم؛ أما إن كان جاهلًا فإنه لا يجب عليه أن يتصدق به؛ لقوله تعالى: {فله ما سلف وأمره إلى

=

=

الله} [البقرة: ٢٧٥].

ومن فوائد الآية: الرد على الجبرية؛ لقوله تعالى: {أنفقوا من طيبات ما كسبتم}؛ ووجه الدلالة: أنه لو كان الإنسان مجبرًا على عمله لم يصح أن يوجه إليه الأمر بالإنفاق؛ لأنه لا يقدر على زعم هؤلاء الجبرية؛ ولأن الله أضاف الكسب إلى المخاطَب في قوله تعالى: {ما كسبتم}؛ ولو كان مجبرًا عليه لم يصح أن يكون من كسبه؛ وليعلم أن مثل هذا الدليل في الرد على الجبرية كثير في القرآن، وإنما نذكره عند كل آية لينتفع بذلك من يريد إحصاء الأدلة على هؤلاء؛ وإلا فالدليل الواحد كافٍ لمن أراد الحق.

ومنها: وجوب الزكاة في الخارج من الأرض؛ لقوله تعالى: {ومما أخرجنا لكم من الأرض}؛ وظاهر الآية وجوب الزكاة في الخارج من الأرض مطلقًا سواء كان قليلًا، أم كثيرًا؛ وسواء كان مما يوسَّق، ويكال، أم لا؛ وإلى هذا ذهب بعض أهل العلم؛ وهو أن الزكاة تجب في الخارج من الأرض مطلقًا لعموم الآية؛ ولكن الصواب ما دلت عليه السنة من أن الزكاة لا تجب إلا في شيء معين جنسًا، وقدرًا؛ فلا تجب الزكاة في القليل؛ لقول النبي ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»؛ و «الوسق» هو الحِمل؛ ومقدار خمسة أوسق: ثلاثمائة صاع بالصاع النبوي.

ولا تجب الزكاة إلا فيما يكال؛ وذلك من قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق»؛ و «الوسق» كما ذكرت هو الحمل؛ وهو ستون صاعًا؛ وعليه فلا تجب الزكاة في الخضراوات مثل: التفاح، والبرتقال، والأترج، وشبهها، لأن السنة بينت أنه لا بد من أن يكون ذلك الشيء مما يوسق.

(تنبيه): لم يبين في الآية مقدار الواجب إنفاقه من الكسب، والخارج من الأرض؛ ولكن السنة بينت أن مقدار الواجب فيما حصل من الكسب ربع العشر؛ ومقدار الواجب في الخارج من الأرض العشر فيما يسقى بلا مؤونة؛ ونصفه فيما يسقى

=

=

بمؤونة.

ومن فوائد الآية: وجوب الزكاة في المعادن؛ لدخولها في عموم قوله تعالى: {ومما أخرجنا لكم من الأرض} لكن العلماء يقولون: إن كان المعدن ذهبًا أو فضة وجبت فيه الزكاة بكل حال؛ وإن كان غير ذهب، ولا فضة، كالنحاس، والرصاص، وما أشبههما ففيه الزكاة إن أعده للتجارة؛ لأن هذه المعادن لا تجب الزكاة فيها بعينها؛ إنما تجب الزكاة فيها إذا نواها للتجارة.

وهل يستفاد من الآية وجوب الزكاة في الركاز - والركاز هو ما وجد من دفن الجاهلية - أي مدفون الجاهلية؛ يعني ما وجد من النقود القديمة، أو غيرها التي تنسب إلى زمن بعيد بحيث يغلب على الظن أنه ليس لها أهل وقتَ وجودها؟ لا يستفاد؛ لكن السنة دلت على أن الواجب فيه الخمس؛ ثم اختلف العلماء ما المراد بالخمس: هل هو الجزء المشاع - وهو واحد من خمسة؛ أو هو الخمس الذي مصرفه الفيء؟ على قولين؛ وبسط ذلك مذكور في كتب الفقه.

ومنها: إذا ضمت هذه الآية إلى حديث ابن عباس حين بعث النبي معاذًا إلى اليمن، وقال: «إياك وكرائم أموالهم» تبين لك العدل في الشريعة الإسلامية؛ لأن العامل على الزكاة لو قصد الكرائم من الأموال صار في هذا إجحاف على أهل الأموال؛ ولو قصد الرديء صار فيه إجحاف على أهل الزكاة؛ فصار الواجب وسطًا؛ لا نلزم صاحب المال بإخراج الأجود؛ ولا نمكنه من إخراج الأردأ؛ بل يخرج الوسط.

ومنها: الإشارة إلى قاعدة إيمانية عامة؛ وهي قول الرسول ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»؛ ووجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قال: {ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه}؛ فالإنسان لا يرضى بهذا لنفسه فلماذا يرضاه لغيره؟!! فإذا كنت أنت لو أُعطيت الرديء من مال مشترك بينك وبين غيرك ما

=

=

أخذته إلا على إغماض، وإغضاء عن بعض الشيء؛ فلماذا تختاره لغيرك، ولا تختاره لنفسك؟!! وهذا ينبغي للإنسان أن يتخذه قاعدة فيما يعامل به غيره؛ وهو أن يعامله بما يحب أن يعامله به؛ ولهذا جاء في الحديث الصحيح: «من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر؛ وليأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه»، هذه قاعدة في المعاملة مع الناس؛ ومع الأسف الشديد أن كثيرًا من الناس اليوم لا يتعاملون فيما بينهم على هذا الوجه؛ كثير من الناس يرى أن المكر غنيمة، وأن الكذب غنيمة.

* مسألة: إذا كسب الإنسان مالا يبلغ نصابا بنفسه عند كسبه، ولم يكن لديه مال من قبل، فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول، ويبدأ حوله من وقت كسبه؛ لعموم الحديث وعمل الصحابة وفتواهم؛ كأبي بكر وعلي وابن عمر وعائشة.

ومن كان لديه مال غير المكتسب وقد بلغ ماله الذي عنده نصابا، ثم اكتسب مالا في أثناء الحول، فلا يخلو المال المكتسب من أحوال:

الأولى: إن كان المال المستفاد من جنس ماله الذي عنده من قبل، وهو نماء له؛ كنماء التجارة وكسبها بالمضاربة، ونماء الماشية منها، فهذا المال المكتسب يتبع حول أصل ماله؛ لأن المكتسب فرع له، فيأخذ حكم أصله؛ وهذا قول عامة العلماء، ولا يعرف في السلف والأئمة الأربعة مخالف، ومثل هذا النماء في المال يشق حسابه وجعل حول خاص به، ومثله: لو كان لا بد من نقله لشدة الحاجة إليه، فنماء الماشية كثير في أثناء حولها، ونماء التجارة ربما يكون كل يوم عند أهل المال الوفير والتجارة الواسعة.

الثانية: إذا كان المال من غير جنس المال المكتسب؛ كأن يكون كسب عقارا، وماله نقد أو اكتسب نقدا وماله عروض، فقد اختلف العلماء حول المال المكتسب ونصابه: هل يتبع مال صاحبه، أم ينفرد المال المكتسب بحول جديد،

=

=

ونصاب جديد؟ ذهب جمهور العلماء: إلى أنه يستقل بنفسه بحول ونصاب جديدين؛ وهو مروي عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.

وذهب أحمد - في رواية -: أنه يزكى حين استفادته؛ وهو مروي عن ابن مسعود، وابن عباس، ومعاوية، والأوزاعي.

وروي عن أحمد فيمن باع داره بعشرة آلاف درهم إلى سنة؛ فإنه يزكيه إذا قبضه، وهذا منه؛ لأن المال حق له من أول الحول، ولكنه أجل كالدين في الذمة فيزكيه إذا قبضه، وقد رواه غير واحد عن أحمد بهذا المعنى.

الثالثة: أن يكتسب مالا من جنس ماله الذي قام في ملكه، وقام نصابه، وبدأ حوله، ولكن المال المكتسب ليس فرعا لماله الأصل، ولا نماء له؛ فليس ربحا من تجارته، ولا نماء لماشيته؛ وإنما كسبه بصفة أخرى كالهبة أو اللقطة أو الشراء من غير ماله الأصلي، كأن يكون لديه ماشية أو نقد أو عقار، فيهدى له عقار أو نقد أو ماشية؛ فقد اختلف العلماء في هذه الحال:

ذهب طائفة: إلى أنه يتبع أصل المال ما دام من جنسه مطلقا؛ وهذا قول الشافعي وأبي حنيفة.

وقال آخرون: بأن حوله مستقل ما دام ليس فرعا ولا نماء للأول، ولو كان من جنسه؛ أخذا بظاهر النصوص؛ كما في الحديث: (من استفاد مالا...)، والمال المستفاد هو ما كان له أصل، والحديث الآخر: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول).

وعموم الحديثين محتمل لكلا القولين يتأولهما كل على وجهه، والأحوط جعل المال المستفاد تبعا للمال الأصل إذا كان من جنسه بكل حال، كان فرعا له أو لم يكن.

وتجب - أي: الزكاة - فيما زاد على النصاب بالحساب، إلا في السائمة؛ فلها

=

=

حساب منصوص، لا يصح فيه القياس.

* ويشترط دوام بلوغ النصاب في الحول كله عند جماهير العلماء، خلافا لأبي حنيفة؛ فقد جعل نقصان النصاب في أثناء الحول لا يسقط الزكاة، بشرط بلوغ النصاب في طرفي الحول أوله وآخره.

والصحيح أن نقصان النصاب يسقط الحول؛ لعموم الحديث، وإيجاب الزكاة لتمام النصاب في طرفي الحول لا ضابط له يتحقق فيه العدل وعدم الإضرار، فيستوي في هذا من فقد ماله كله وخسره، ثم استأنف تجارة أو كسبا، فبلغ نصابا قبل بلوغ الحول، فماله الذي يزكيه ليس هو المال الذي بدأ حوله، بل هو مال جديد؛ لهلاك ماله الأول، وقول أبي حنيفة بستوي فيه من نقص نصابه درهما ومن ذهب ماله كله، ثم استفاد غيره.

وقوله تعالى: {أنفقوا من طيبات ما كسبتم}، فيه: أن المال الحرام لا زكاة فيه ما لم يتب منه؛ فالله طيب لا يقبل إلا طيبا - كما في الحديث - فإن تاب صاحبه كمن يتوب من الربا بعد قبضه، فيزكيه؛ لأن التوبة الصادقة ترفع عن المال خبثه.

وقوله تعالى: {ومما أخرجنا لكم من الأرض}، فيه: إخراج الزكاة من كل ما يخرج من الأرض من الثمار والزروع بشروطها الثابتة في السنة.

* زكاة الخضراوات: والخضراوات والفاكهة لا زكاة فيها على الصحيح، وليس فيها حديث صحيح يأمر بذلك، ولا يمنعه، وأما ما روى الترمذي من حديث معاذ: (ليس في الخضراوات زكاة)، فلا يثبت؛ أعله الترمذي وغيره؛ وقال: "لا يثبت في هذا الباب شيء".

والمدينة لم تكن منبتا للخضراوات والفاكهة؛ لأرضها، ولحاجتها للماء، ولحرارة جوها، إلا في القليل يزرع كالدباء وشبهه.

وعمل السلف على عدم زكاتها؛ نقله الترمذي وغيره، وهو قول جمهور الفقهاء؛

=

=

لأن الخضراوات والفاكهة لا تقتات ولا تدخر، بخلاف الحبوب والثمار؛ كالشعير والتمر، فتدخر سنين بلا كبير مؤونة، ولا ينتفع - غالبا - بالخضراوات والفاكهة إلا في زمان قطفها وأيامه، وتفسد إن طال وقتها، فبيع الحبوب والانتفاع منها أظهر وأكثر من الخضراوات، والخضراوات أضيق، وفي إيجاب الزكاة فيها إضرار بأصحابها، إلا من كان يجعلها تجارة، فتأخذ حكم العروض.

ولو ادخر الناس الخضراوات والفاكهة في الآلات واتخذوها قوتا، فلا زكاة فيها؛ لأنهم لا يدخرونها إلا بمؤونة وكلفة تختلف عن مؤونة الحبوب، ولا يجمع على أهلها كلفتان؛ كلفة الادخار، وكلفة الزكاة، فيتضرر الناس بذلك.

وأبو حنيفة يقول بزكاة الخضراوات، وخالفه صاحباه.

وقيل بزكاة المعادن والنفط والغاز الذي ينتفع منه الناس مما يخرج من الأرض؛ لعموم الآية؛ وهذا ظاهر مذهب الحنفية؛ لقولهم بالأخذ بالعموم، والقاعدة عندهم أن دليل العموم يدل على جميع أجزائه دلالة قطعية، والجمهور يجعلون دلالة العموم على جميع أجزائه ظنية، وهذا هو الأرجح، ما لم تحتف قرائن بأحد الأجزاء، أو يقم دليل مستقل أو عمل يقوي الأخذ بجزء أو أجزاء العموم كلها.

* زكاة النفط والبترول: اختلف من قال من أهل العصر: بزكاة النفط والغاز في مقدار النصاب الذي تجب فيه الزكاة، ومقدار الزكاة فيه، على أقوال:

فمنهم: من يخرجه على الركاز، ويوجب فيه الخمس.

ومنهم: من يقيسه على الحبوب والثمار.

ومنهم: من يقيسه على النقدين.

والنفط والبترول والغاز إذا كان مالا عاما للمسلمين وخراجه يكون لبيت المال، فلا تجب فيه الزكاة.

وإذا كان مالا خاصا بفرد يخرج في أرض له، فهل تجب فيه الزكاة؟ على الخلاف

=

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦٨).

{الشَّيْطَان يَعِدكُمْ الْفَقْر} يُخَوِّفكُمْ بِهِ إنْ تَصَدَّقْتُمْ فَتُمْسِكُوا {وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ} الْبُخْل وَمَنْع الزَّكَاة {وَاَللَّه يَعِدكُمْ} عَلَى الْإِنْفَاق {مَغْفِرَة مِنْهُ}

=

السابق.

وينبغي على من قال بالزكاة فيه: أن يفرق بين ما يخرج منه بمؤونة ومشقة ألا يجعله مساويا لما طفح على الأرض أو قريبا من سطحها، فيقسم على حالين قياسا على الحبوب والثمار؛ فما كان بمؤونة، فلا يجاوز فيه ربع العشر، وما كان بلا مؤونة، ففيه العشر؛ ففي "الصحيح"، عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عن النبي ﷺ؛ قال: (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا: العشر، وما سقي بالنضح: نصف العشر).

وقياسه على الركاز ضعيف؛ فإن الركاز فيه الخمس، والركاز لا مؤونة فيه غالبا؛ فهو من لقط الجاهلية، ومما عملته أيديهم، فلا كلفة بحفر الأرض أو نحت الصخر لاستخراجه، وإن خرج بالحفر، فإنه يخرج تبعا لا مقصودا بالحفر والمؤونة، كمن يحفر بئرا لأجل الماء، أو ينقل صخرا لأجل البناء، ثم يجد مصادفة ذهبا جاهليا، فهذا لم يجد مشقة ومؤونة في الركاز ذاته؛ ولذا القول في الشرع الخمس.

ولا يقاس على الركاز ما يخرجه الناس من المعادن من الصخور وحفر الأرض، ثم تصهر الحجارة ويخرج ما فيها من نفائس الأرض من الذهب والفضة والنحاس وشبهها؛ فهذا بمؤونة، ولا يأخذ حكم الركاز، ولا زكاة فيه حتى يبلغ نصابا ويحول عليه الحول.

لِذُنُوبِكُمْ {وَفَضْلًا} رزقا خلفا منه {والله وَاسِع} فَضْله {عَلِيم} بِالْمُنْفِق[1].

---

(١) قوله تعالى: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ} [البقرة: ٢٦٨].

أي: يخوفكم الفقر، لتمسكوا ما بأيديكم فلا تنفقوه في مرضاة الله.

يقول: إنك إن أنفقت افتقرت، ووراءك ذرية، إلى غير ذلك ممن يفعله ويخوف به الإنسان.

عن عبد الله بن مسعود قال: " قال رسول الله ﷺ "إن للشيطان لَلَمّة بابن آدم، وللمَلك لَمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق. فمن وجد ذلك فليعلَمْ أنه من الله، فَلْيحمَد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان". ثم قرأ: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلا} الآية".

قال ابن عطية: " هذه الآية وما بعدها وإن لم تكن أمرا بالصدقة فهي جالبة للنفوس إلى الصدقة، بين ﷻ فيها نزغات الشيطان ووسوسته وعداوته، وذكر بثوابه هو لا رب غيره".

قال ابن عباس: " يقول: لا تنفق مالك وأمسكه عليك، فإنك تحتاج إليه".

قال الماوردي: " وهو ما خوّف من الفقر إن أنفق أو تصدق".

قال أبو حيان: " يقول للرجل أمسك فإن تصدّقت افتقرت".

قال ابن كثير: " أي: يخوفكم الفقر، لتمسكوا ما بأيديكم فلا تنفقوه في مرضاة الله".

قال القاسمي: " أي يغريكم على البخل ومنع الصدقات إغراء الآمر للمأمور".

قال الصابوني: " أي الشيطان يخوفكم من الفقر إن تصدقتم ويغريكم بالبخل ومنع الزكاة".

وقيل: "عنى فقر الآخرة وهو أن يخيل إليه أن لا جزاء ولا شُكورًا وقيل هو بأن =

=

يخوفه، الفقر في آخر عمره".

و" ذكر عن سفيان عن منصور: {الشيطان يعدكم الفقر}، قال: طول الأمل".

قال الراغب: " المشهور من (الفقر) عند العامة الحاجة، وأصله كثير الفقار ومن قولهم: فقرته نحو كبدته، وبطنته، وبهذا النظر سمى الحاجة والداهية فاقرة، نحو: {تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ}".

وإن قيل: على أي وجه يتصور وعد الشيطان؟

قيل: إن ذلك تسليط النفس ووساوسه ولهذا قال هاهنا في الشيطان: {وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ} قال في غيرها: {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} لما جريا مجرى واحدا، ال: {أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ}، وقال في أخرى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} الآية".

وروى أبو حيوة عن رجل من أهل الرباط أنه قرأ: " {الفُقر}، بضم الفاء، وهي لغة. وقراء: {الفَقَر}، بفتحتين".

قوله تعالى: {وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ} [البقرة: ٢٦٨]، يحتمل وجوها:

إحداها: بالشح، أي "بالبخل ومنع الزكاة".

وقال الكلبي: "كل الفحشاء في القرآن فهو الزنا إلا هذا".

قال القاسمي: " والفاحش، عند العرب، البخيل. قال طرفة:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدّد

قال الحراليّ: "الفحشاء كل ما اجتمعت عليه استقباحات الشرع"، وأعظم مراد بها هنا البخل الذي هو أدوأ داء. لمناسبة ذكر الفقر. وعليه ينبني شر الدنيا والآخرة، ويلازمه الحرص ويتابعه الحسد ويتلاحق به الشر كله".

وقال الراغب: " الفحش والفحشاء كل منكر من المقال والفعال وإن كان قد خصها بعضهم هاهنا بالبخل".

والثاني: بالمعاصي. قاله مقاتل وسعيد بن جبير، وابن المبارك، وحكي نحوه عن

=

=

ابن عباس.

أي: " ويأمركم بمعاصي الله ﷻ، وترك طاعته".

قال ابن كثير: " أي: مع نهيه إياكم عن الإنفاق خشية الإملاق، يأمركم بالمعاصي والمآثم والمحارم ومخالفة الخَلاق".

والثالث: الزنا. قاله ابن عباس، وروي عن الحسن وعكرمة والسدي، نحو ذلك.

والرابع: الكلمة السيئة، ومنه قول الشاعر:

ولا ينطق الفحشاء من كان منهم إذا جلسوا منا ولا من سوائنا

قال أبو حيان: " وكأن الشيطان يعد الفقر لمن أراد أن يتصدق، ويأمره، إذ منع، بالرد القبيح على السائل، وبخه وأقهره بالكلام السيء".

قال ابن القيم: هذه الآية تتضمن الحض على الإنفاق والحث عليه بأبلغ الألفاظ وأحسن المعاني، فإنها اشتملت على بيان الداعي إلى البخل والداعي إلى البذل والإنفاق وبيان ما يدعوه إليه داعي البخل وما يدعو إليه داعي الإنفاق وبيان ما يدعو به داعي الأمرين فأخبر سبحانه أن الذي يدعوهم إلى البخل والشح هو الشيطان، وأخبر أن دعوته هي بما يعدهم به ويخوفهم من الفقر إن أنفقوا أموالهم، وهذا هو الداعي الغالب على الخلق، فإنه يهم بالصدقة والبذل فيجد في قلبه داعيا يقول له متى أخرجت هذا دعتك الحاجة إليه وافتقرت إليه بعد إخراجه وإمساكه خير لك حتى لا تبقى مثل الفقير، فغناك خير لك من غناه، فإذا صور له هذه الصورة أمره بالفحشاء وهي البخل الذي هو من أقبح الفواحش وهذا إجماع من المفسرين أن الفحشاء هنا البخل، فهذا وعده وهذا أمره وهو الكاذب في وعده الغار الفاجر في أمره، فالمستجيب لدعوته مغرور مخدوع مغبون، فإنه يدلي من يدعوه بغروره ثم يورده شر.

هذا وإن وعده له الفقر ليس شفقة عليه ولا نصيحة له كما ينصح الرجل أخاه ولا

=

=

محبة في بقائه غنيا بل لا شيء أحب إليه من فقره وحاجته، وإنما وعده له بالفقر وأمره إياه بالبخل ليسيء ظنه بربه، ويترك ما يحبه من الإنفاق لوجهه، فيستوجب منه الحرمان، وأما الله سبحانه فإنه يعد عبده مغفرة منه لذنوبه وفضلا بأن يخلف عليه أكثر مما أنفق وأضعافه، إما في الدنيا أو في الدنيا والآخرة، فهذا وعد الله وذاك وعد الشيطان فلينظر البخيل والمنفق أي الوعدين هو أوثق وإلى أيهما يطمئن قلبه وتسكن نفسه والله يوفق من يشاء ويخذل من يشاء وهو الواسع العليم.

روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ (إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك؛ فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان، ثم قرأ: (الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء) قال: هذا حديث حسن صحيح.

قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ} [البقرة: ٢٦٨]، "أي وهو سبحانه يعدكم على إنفاقكم في سبيله مغفرةً للذنوب".

قال قتادة: " مغفرة لفحشائكم".

وقال ابن عباس: " {والله يعدكم مغفرة منه}: على هذه المعاصي".

وروي "عن مقاتل بن حيان، قوله: {والله يعدكم مغفرة منه}، لذنوبكم عند الصدقة".

قال ابن كثير: " أي: في مقابلة ما أمركم الشيطان بالفحشاء".

قال أبو حيان: " أي سترًا لذنوبكم مكافأة للبذل".

قال ابن عطية: " والمغفرة هي الستر على عباده في الدنيا والآخرة".

قوله تعالى: {وفضلًا}، "أي: زيادة".

وروي عن" ابن عباس: " {والله يعدكم مغفرة منه وفضلا} قال: في الرزق".

=

=

وقال قتادة: "فضلا لفقركم".

وقال مقاتل: " يعني: أن يخلفكم نفقاتكم".

قال البغوي: " أي رزقا خلفا".

قال ابن كثير: "أي: في مقابلة ما خوفكم الشيطان من الفقر".

قال القاسمي: " خلفا وثوابا في الآخرة".

قال الصابوني: " وخلفًا لما أنفقتموه زائدًا عن الأصل".

قال أبو حيان: " زيادة على مقتضى ثواب البذل. وقيل: وفضلًا، أن يخلف عليكم أفضل مما أنفقتم، أو وثوابًا عليه في الآخرة".

قال ابن عطية: "والفضل هو الرزق في الدنيا والتوسعة فيه والتنعيم في الآخرة، وبكل [أي بالمغفرة والفضل] قد وعد الله تعالى".

قال ابن عثيمين: "فالصدقة تزيد المال؛ لقوله تعالى: {وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون} [الروم: ٣٩]، وقوله ﷺ: «ما نقصت صدقة من مال»".

قال أبو حيان: ثم ذكر تعالى في مقابلة وعد الشيطان وعد الله بشيئين: أحدهما: الستر لما اجترحوه من الذنوب، والثاني: الفضل وهو زيادة الرزق والتوسعة في الدنيا والآخرة".

وذكر النقاش: "أن بعض الناس تأنس بهذه الآية في أن الفقر أفضل من الغنى، لأن الشيطان إنما يبعد العبد من الخير وهو بتخويفه الفقر يبعد منه"، قال ابن عطية: "وليس في الآية حجة قاطعة أما إن المعارضة بها قوية وروي أن في التوراة «عبدي أنفق من رزقي أبسط عليك فضلي، فإن يدي مبسوطة على كل يد مبسوطة» وفي القرآن مصداقه:

وهو وَما أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ [سبأ: ٣٩]".

=

=

قال الراغب: " إن قيل: من حق مقابلة اللفظ في قوله {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ} أن يقول (والله يعدكم الغنى)، ويأمركم بالمعروف أو بالبر فليست المغفرة مقابلة للفقر ولا الفضل للفحشاء وإن كان مقابلًا به، فلم لم يذكر في: (الله يأمركم)، والله يأمركم والله في الحقيقة يأمر فأما الشيطان فهو المسؤول الموسوس؟

قيل: قابل الفقر بالمغفرة والفضل، والفضل أعم من الغنى، لأنه يتناوله وغيره، فبين أنه يعد بالغنى وزيادات فضل فأتى في مقابلة وعد الشيطان بالمغفرة، أنه يغفر مع ذلك انقيادكم للشيطان، وسائر الذنوب ولما كان أمر الشيطان بالفحشاء إنما هو لأجل وعده بالفقر لأن من خاف بخل بماله، والبخل سبب ارتكاب سائر الفواحش ولهذا قال - عليه الصلاة والسلام: " وأي داء أدوى من البخل؟ "، صار مستغنى أن يذكر في مقابله: {وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ} بما ذكر من قوله: {مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا} لأن أمر الله تعالى بالخيرات والحسنات معلوم وإنما المجهول أمر الشيطان، إذ كان أمره يخفى على الجهال وإنما يعرفه أولوا الألباب".

قوله تعالى: {وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٦٨]، " أي: واسع بالجود والفضل على من أنفق، عليم بنيات من أنفق".

قال أبو حيان: "وقيل: عليم أين يضع فضله".

أي: والله {وَاسِعٌ} "يوسع على من يشاء، {عَلِيمٌ} بأفعالكم ونياتكم".

قال الطبري: " {والله واسع}، الفضل الذي يعدكم أن يعطيكموه من فضله وسعة خزائنه {عليم} بنفقاتكم وصدقاتكم التي تنفقون وتصدقون بها، يحصيها لكم حتى يجازيكم بها عند مقدمكم عليه في آخرتكم".

قال القاسمي: " وَاللهُ واسِعٌ قدرة وفضلا فيحقق ما وعدكم به من المغفرة وإخلاف ما تنفقونه عَلِيمٌ بصدقاتكم. فلا يضيع أجركم".

=

=

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن أبواب التشاؤم لا يفتحها إلا الشياطين؛ لقوله تعالى: {يعدكم الفقر}؛ فالشيطان هو الذي يفتح لك باب التشاؤم يقول: «إذا أنفقت اليوم أصبحت غدًا فقيرًا؛ لا تنفق»؛ والإنسان بشر: ربما لا ينفق؛ ربما ينسى قول الله تعالى: {وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين} [سبأ: ٣٩]، وقول رسوله ﷺ: «ما نقصت صدقة من مال».

ومنها: البشرى لمن أنفق بالمغفرة، والزيادة؛ لقوله تعالى: {والله يعدكم مغفرة منه وفضلًا}؛ شتان ما بين الوعدين: {الشيطان يعدكم الفقر}؛ {والله يعدكم مغفرة منه وفضلًا}؛ فالله يعدنا بشيئين: المغفرة، والفضل؛ المغفرة للذنوب؛ والفضل لزيادة المال في بركته، ونمائه.

فإن قال قائل: كيف يزيد الله تعالى المنفِق فضلًا ونحن نشاهد أن الإنفاق ينقص المال حسًا؛ فإذا أنفق الإنسان من العشرة درهمًا صارت تسعة؛ فما وجه الزيادة؟

فالجواب: أما بالنسبة لزيادة الأجر في الآخرة فالأمر ظاهر؛ فإن الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة؛ ومن تصدق بما يعادل تمرة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - فإن الله يربيها له حتى تكون مثل الجبل؛ وأما بالنسبة للزيادة الحسية في الدنيا فمن عدة أوجه:

الوجه الأول: أن الله قد يفتح للإنسان باب رزق لم يخطر له على بال؛ فيزداد ماله.

الوجه الثاني: أن هذا المال ربما يقيه الله سبحانه وتعالى آفات لولا الصدقة لوقعت فيه؛ وهذا مشاهد؛ فالإنفاق يقي المال الآفات.

الوجه الثالث: البركة في الإنفاق بحيث ينفق القليل، وتكون ثمرته أكثر من الكثير؛ وإذا نُزعت البركة من الإنفاق فقد ينفق الإنسان شيئًا كثيرًا في أمور لا تنفعه؛ أو تضره؛ وهذا شيء مشاهد.

ومنها: إثبات اسمين من أسماء الله؛ وهما: {واسع}، و {عليم}؛ وما تضمناه من

=

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٢٦٩).

{يُؤْتِي الْحِكْمَة} أَيْ الْعِلْم النَّافِع الْمُؤَدِّي إِلَى الْعَمَل {مَنْ يَشَاء وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَة فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} لِمَصِيرِهِ إِلَى السَّعَادَة الْأَبَدِيَّة {وَمَا يُذْكَر} فِيهِ إدْغَام التَّاء فِي الْأَصْل فِي الذَّال يتعظ {إلا أولوا الْأَلْبَاب} أَصْحَاب الْعُقُول[1].

=

صفة؛ ويستفاد من الاسمين، والصفتين إثبات صفة ثالثة باجتماعهما؛ لأن الاسم من أسماء الله إذا قرن بغيره تضمن معنًى زائدًا على ما إذا كان منفردًا مثل قوله تعالى: {فإن الله كان عفوًا قديرًا} [النساء: ١٤٩]؛ فالجمع بين العفْوِ والقدرة لها ميزة: أن عفوه غير مشوب بعجز إطلاقًا؛ لأن بعض الناس قد يعفو لعجز؛ فقوله تعالى: {واسع عليم}: فالصفة الثالثة التي تحصل باجتماعهما: أن علمه واسع.

وكل صفاته واسعة؛ وهذا مأخوذ من اسمه «الواسع»؛ فعلمه، وسمعه، وبصره، وقدرته، وكل صفاته واسعة.

(١) قوله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ} [البقرة: ٢٦٩]، أي: يعطي الحكمة لمن يشاء من عباده.

قال المراغي: " أي إنه تعالى يعطى الحكمة والعلم النافع المصرّف للإرادة لمن يشاء من عباده، فيميز به الحقائق من الأوهام، ويسهل عليه التفرقة بين الوسواس والإلهام وآلة الحكمة العقل المستقل بالحكم في إدراك الأشياء بأدلتها، وفهم الأمور".

وقرأ الربيع بن خيثم بالتاء في: {تؤتي}، وفي: {تشاء}، على الخطاب، وهو التفات إذ هو خروج من غيبة إلى خطاب.

وقد جاءت كلمة الحكمة في اللغة بعدة معان، منها:

=

=

١ - العدل، والعلم، والحلم، والنبوة، والقرآن، والإنجيل.
وأحكم الأمر: أتقنه فاستحكم، ومنعه عن الفساد.
٢- والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويُقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم.
٣ - والحكيم: المتقن للأمور، يقال للرجل إذا كان حكيمًا: قد أحكمته التجارب.
٤ - والحَكَمُ والحكيم هما بمعنى: الحاكم والقاضي، والحكيم فعيل بمعنى فاعل، أو هو الذي يُحكِمُ الأشياء ويتقنها، فهو فعيل بمعنى مفعل.
٥ - والحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل.
٦ - والحكيم: المانع من الفساد، ومنه سُمِّيت حَكَمة اللجام؛ لأنها تمنع الفرَس من الجري والذهاب في غير قصد، والسورة المحكمة، الممنوعة من التغيير وكل التبديل، وأن يلحق بها ما يخرج عنها، ويزداد عليها ما ليس منها.
والحكمة من هذا؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل، ويقال: أحكم الشيء، إذا أتقنه، ومنعه من الخروج عما يريد، فهو محكم وحكيم على التكثير.
٧ - والحَكَمَةُ: ما أحاط بحنكي الفرَس، سُمِّيت بذلك؛ لأنها تمنعه من الجري الشديد، وتذلل الدابة لراكبها، حتى تمنعها من الجماح، ومن كثير من الجهل، ومنه اشتقاق الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل.
٨ - والحُكْمُ: هو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة، لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابة وأحكمتها، ويقال: حكمت السفيه وأحكمته: إذا أخذت على يديه، والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل، وتقول: حكمت فلانًا تحكيمًا: منعته عما يريد.
ومما تقدم يتضح ويتبين أن الحكمة يظهر فيها معنى المنع، فقد استعملت في عدة معان تتضمن معنى المنع: فالعدل: يمنع صاحبه من الوقوع في الظلم، والحلم:
=

=

يمنع صاحبه من الوقوع في الغضب، والعلم: يمنع صاحبه من الوقوع في الجهل، والنُّبُوّة، والقرآن، والإنجيل: فالنبي إنما بُعِثَ لمنع من بعث إليهم من عبادة غير الله، ومن الوقوع في المعاصي والآثام، والقرآن والإنجيل وجميع الكتب السماوية أنزلها الله تتضمن ما يمنع الناس من الوقوع في الشرك وكل منكر وقبيح.

ومن فسر الحكمة بالمعرفة فهو مبني على أن المعرفة الصحيحة فيها معنى المنع، والتحديد، والفصل بين الأشياء، وكذلك الإتقان، فيه منع للشيء المتقن من تطرق الخلل والفساد إليه، وفي هذا المعنى قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "الإحكام هو الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه؛ ولهذا دخل فيه معنى المنع كما دخل في الحد بالمنع جزء معناه لا جميع معناه".

فقوله تعالى: {يؤتي الحكمة من يشاء}؛ {يؤتي} بمعنى يعطي؛ وهي تنصب مفعولين ليس أصلهما المبتدأ، والخبر؛ فالمفعول الأول هنا: {الحكمة}؛ والمفعول الثاني: {مَن} في قوله تعالى: {من يشاء}؛ والمعنى: أن الله يعطي الحكمة من يشاء؛ و {الحكمة} مِن أحكم بمعنى أتقن؛ وهي وضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها، وتستلزم علمًا، ورشدًا، فالجاهل لا تأتي منه الحكمة إلا مصادفة؛ والسفيه لا تأتي منه الحكمة إلا مصادفة.

قوله تعالى: {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا}، أي من يعطه الله سبحانه وتعالى الحكمة فقد أعطاه خيرًا كثيرًا.

فإن قال قائل: ما وجه اختلاف التعبير بين قوله تعالى: {يؤتي الحكمة من يشاء}، وقوله تعالى: {ومن يؤت الحكمة}؟

فالجواب: - والله أعلم - أن الحكمة قد تكون غريزة؛ وقد تكون مكتسبة؛ بمعنى أن الإنسان قد يحصل له مع المران ومخالطة الناس من الحكمة وحسن التصرف

=

=

ما لا يحصل له لو كان منعزلًا عن الناس؛ ولهذا أتى بالفعل المضارع المبني للمفعول ليعم كل طرق الحكمة التي تأتي - سواء أوتي الحكمة من قبل الله ﷻ، أو من قِبل الممارسة والتجارب؛ على أن ما يحصل من الحكمة بالممارسة والتجارب فهو من الله ﷻ؛ هو الذي قيض لك من يفتح لك أبواب الحكمة، وأبواب الخير.

وقد اختلف في معنى الحكمة: فقيل: الحكمة: النبوة، وقيل: القرآن والفقه به: ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وحلاله وحرامه، وأمثاله. وقيل: الإصابة في القول والفعل. وقيل: معرفة الحق والعمل به. وقيل: العلم النافع والعمل الصالح. وقيل: الخشية لله. وقيل: السنة، وقيل: الورع في دين الله. وقيل: العلم والعمل به، ولا يسمى الرجل حكيما إلا إذا جمع بينهما. وقيل: وضع كل شيء في موضعه. وقيل: سرعة الجواب مع الإصابة.

وهذه الأقوال كلها قريب بعضها من بعض؛ لأن الحكمة مصدر من الإحكام، وهو الإتقان في قول أو فعل، فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه ﷺ حكمة، وكل ما ذكر من التفصيل فهو حكمة. وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه، فقيل للعلم حكمة؛ لأنه يمتنع به من السفه، وبه يعلم الامتناع من السفه الذي هو كل فعل قبيح

وعند التأمل والنظر نجد أن التعريف الشامل الذي يجمع ويضم جميع هذا الأقوال في تعريف الحكمة هو: الإصابة في الأقوال والأفعال، ووضع كل شيء في موضعه.

(ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا) لأنه خرج من ظلمة الجهالات إلى نور الهدى، ومن حمق الانحراف في الأقوال والأفعال إلى إصابة الصواب فيها، وحصول السداد، ولأنه كمل نفسه بهذا الخير العظيم، واستعد لنفع الخلق أعظم

=

=

نفع في دينهم ودنياهم.

وجميع الأشياء لا تصلح إلا بالحكمة، التي هي وضع الأشياء في مواضعها، وتنزيل الأمور منازلها، والإقدام في محل الإقدام، والإحجام في موضع الإحجام. (تفسير السعدي).

قال السعدي: وهذان الأمران، وهما بذل النفقات المالية، وبذل الحكمة العلمية، أفضل ما تقرب به المتقربون إلى الله، وأعلى ما وصلوا به إلى أجل الكرامات، وهما اللذان ذكرهما النبي ﷺ بقوله: لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يعلمها الناس.

واختلف أهل التفسير في {الْحِكْمَةَ}، في هذا الموضع، على وجوه كما تقدم:

أحدها: الفقه في القرآن، قاله ابن عباس، وقتادة، وأبي العالية، ومجاهد، وروي نحوه عن أبي الدرداء، ومقاتل، والحسين بن واقد.

والثاني: العلم بالدين، قاله ابن زيد، ومالك.

قال الصابوني: " أي يعطي العلم النافع المؤدي إِلى العمل الصالح من شاء من عباده".

والثالث: النبوّة. قاله السدي، وأبو سنان.

والرابع: الخشية، قاله الربيع، وأبو العالية، وسعيد بن جبير، وروي نحوه عن مطر بن الوراق.

والخامس: الإصابة في القول والفعل، قاله مجاهد.

قال الزمخشري: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ}، أي: "يوفق للعلم والعمل به".

والسادس: الكتابة، قاله مجاهد.

والسابع: العقل، قاله زيد بن أسلم.

الثامن: الفهم. قاله إبراهيم.

=

=

التاسع: أن تكون الحكمة هنا صلاح الدين وإصلاح الدنيا. قاله الماوردي.
العاشر: السنة. قاله السدي.
قال ابن عطية: "وهذه الأقوال كلها -ما عدا قول السدي-، قريب بعضها من بعض لأن الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في عمل أو قول. وكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة. وكل ما ذكر فهو جزء من الحكمة التي هي الجنس".
وقال القرطبي: " وهذه الأقوال كلها ما عدا السدي والربيع والحسن، قريب بعضها من بعض، لأن الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل، فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة. وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه، فقيل للعلم حكمة، لأنه يمتنع به، وبه يعلم الامتناع من السفه وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم. وفي البخاري: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"".
قال ابن كثير: " والصحيح أن الحكمة - كما قاله الجمهور - لا تختص بالنبوة، بل هي أعم منها، وأعلاها النبوة، والرسالة أخص، ولكن لأتباع الأنبياء حظ من الخير على سبيل التبَع، كما جاء في بعض الأحاديث: "من حفظ القرآن فقد أدْرِجَت النبوة بين كتفيه غير أنه لا يوحى إليه"".
وقال الحافظ ابن حجر: " وأصحّ ما قيل في الحكمة أنها: وضع الشيء في محله أو الفهم في كتاب الله".
قال الزمخشري: "والحكيم عند الله: هو العالم العامل".
وقال القاسمي: "قال كثيرون: الحكمة إتقان العلم والعمل. وبعبارة أخرى معرفة الحق والعمل به، قال أبو مسلم: الحكمة فعلة من الحكم وهي كالنحلة من النحل، ورجل حكيم إذا كان ذا حجا ولبّ وإصابة رأي. وهي في هذا الموضع في

=

=

معنى الفاعل. ويقال: أمر حكيم، أي محكم. وهو فعيل بمعنى مفعول. قال تعالى: {فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ} [الدخان: ٤]".

قال ابن عثيمين: "و {الحكمة} مِن أحكم بمعنى أتقن؛ وهي وضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها، وتستلزم علمًا، ورشدًا، فالجاهل لا تأتي منه الحكمة إلا مصادفة؛ والسفيه لا تأتي منه الحكمة إلا مصادفة".

وقال الطبري: (الحكمة): من (الحكم) وفصل القضاء، وأنها الإصابة... وإذا كان ذلك كذلك معناه، كان جميع الأقوال التي قالها القائلون الذين ذكرنا قولهم في ذلك داخلا فيما قلنا من ذلك، لأن الإصابة في الأمور إنما تكون عن فهم بها وعلم ومعرفة. وإذا كان ذلك كذلك، كان المصيب عن فهم منه بمواضع الصواب في أموره مفهما خاشيا لله فقيها عالما، وكانت النبوة من أقسامه، لأن الأنبياء مسددون مفهمون، وموفقون لإصابة الصواب في بعض الأمور، " والنبوة " بعض معاني (الحكمة)".

وقد ذكر بعضهم تسعة وعشرين قولًا في تعريف الحكمة، وعند التأمل والنظر نجد أن التعريف الشامل الذي يجمع ويضم جميع هذا الأقوال في تعريف الحكمة هو: "الإصابة في الأقوال والأفعال، ووضع كل شيء في موضعه".

فجميع الأقوال تدخل في هذا التعريف؛ لأن الحكمة مأخوذة من الحكم وفصل القضاء الذي هو بمعنى الفصل بين الحق والباطل، يقال: إن فلانًا لحكيم بيِّن الحكمة، يعني: أنه لبين الإصابة في القول والفعل، فجميع التعاريف داخلة في هذا القول؛ لأن الإصابة في الأمور إنما تكون عن فهم بها، وعلم، ومعرفة، والمصيب عن فهم منه بمواضع الصواب يكون في جميع أموره: فهمًا، خاشيًا لله، فقيهًا، عالمًا، عاملًا بعلمه، ورعًا في دينه... والحكمة أعم من النبوة، والنبوة بعض معانيها وأعلى أقسامها؛ لأن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - مسددون،

=

=

مفهمون، وموفقون لإصابة الصواب في الأقوال، والأفعال، والاعتقادات، وفي جميع الأمور.

قوله تعالى: {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} [البقرة: ٢٦٩]، "أي: من يعطه الله سبحانه وتعالى الحكمة فقد أعطاه خيرًا كثيرًا".

قال مكحول: "إن القرآن جزء من اثنين وسبعين جزءا من النبوة، وهو الحكمة التي قال الله: {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا}".

قال الزمخشري: " و {خَيْرًا كَثِيرًا} تنكير تعظيم، كأنه قال: فقد أوتى أىّ خير كثير".

قال أبو حيان: " وكرر ذكر الحكمة ولم يضمرها لكونها في جملة أخرى، وللاعتناء بها، والتنبيه على شرفها وفضلها وخصالها".

قال القاسمي: "وفي إيلاء هذه الآية لما قبلها إشعار بأن الذي لا يغتر بوعد الشيطان ويوقن بوعد الله هو من آتاه الله الحكمة".

قال القرطبي: " يقال: إن من أعطي الحكمة والقرآن فقد أعطي أفضل ما أعطي من جمع علم كتب الأولين من الصحف وغيرها، لأنه قال لأولئك: " {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا} [الإسراء: ٨٥]، وسمى هذا خيرا كثيرا، لأن هذا هو جوامع الكلم. وقال بعض الحكماء: من أعطي العلم والقرآن ينبغي أن يعرف نفسه، ولا يتواضع لأهل الدنيا لأجل دنياهم، فإنما أعطي أفضل ما أعطي أصحاب الدنيا، لأن الله تعالى سمى الدنيا متاعا قليلا فقال: {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ} وسمى العلم والقرآن {خَيْرًا كَثِيرًا}".

قال ابن عثيمين: " فإن قال قائل: ما وجه اختلاف التعبير بين قوله تعالى: {يؤتي الحكمة من يشاء}، وقوله تعالى: {ومن يؤت الحكمة}؟

فالجواب: - والله أعلم - أن الحكمة قد تكون غريزة؛ وقد تكون مكتسبة؛ بمعنى

=

=

أن الإنسان قد يحصل له مع المران ومخالطة الناس من الحكمة وحسن التصرف ما لا يحصل له لو كان منعزلًا عن الناس؛ ولهذا أتى بالفعل المضارع المبني للمفعول ليعم كل طرق الحكمة التي تأتي - سواء أوتي الحكمة من قبل الله ﷻ، أو من قِبل الممارسة والتجارب؛ على أن ما يحصل من الحكمة بالممارسة والتجارب".

وقوله تعالى: {وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ} [البقرة: ٢٦٩]، فيه ثلاثة قراءات:

الأولى: قرأ الجمهور مبنيًا للمفعول الذي لم يسم فاعله، وهو ضمير: من، وهو المفعول الأول: ليؤت.

الثانية: وقرأ الزهري ويعقوب: {وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ}، بكسر التاء مبنيا للفاعل.

قال الزمخشري: "بمعنى: ومن يؤته الله الحكمة". قال أبو حيان: " فإن أراد تفسير المعنى فهو صحيح، وإن أراد تفسير الإعراب فليس كذلك، ليس في يؤت ضمير نصب حذف، بل مفعوله مقدّم بفعل الشرط، كما تقول: أيًا تعط درهمًا أعطه درهمًا".

الثالثة: وقرأ الأعمش: {ومن يؤته الحكمة}، بإثبات الضمير الذي هو المفعول الأول: ليؤت، والفاعل في هذه القراءة ضمير مستكن في: يؤت، عائد على الله تعالى.

قوله تعالى: {وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [البقرة: ٢٦٩]، أي "ما يتعظ بآيات الله إلا أصحاب العقول الذين يتصرفون تصرفًا رشيدًا".

قال ابن كثير: " أي: وما ينتفع بالموعظة والتذكار إلا من له لب وعقل يعي به الخطاب ومعنى الكلام".

قال الزمخشري: " يريد الحكماء العلام العمال. والمراد به الحثّ على العمل بما تضمنت الآي في معنى الإنفاق".

=

قال القاسمي: أي: وما " يتعظ بأمثال القرآن والحكم، [إلا] ذوو العقول من الناس، الخالصة من شوائب الهوى. وهم الحكماء".

قال الطبري: " فأخبر جل ثناؤه أن المواعظ غير نافعة إلا أولي الحجا والحلوم، وأن الذكرى غير ناهية إلا أهل النهي والعقول".

ومن فوائد الأية: اثبات فضيلة العقل؛ لقوله تعالى: {وما يذكر إلا أولو الألباب}؛ لأن التذكر بلا شك يحمد عليه الإنسان؛ فإذا كان لا يقع إلا من صاحب العقل دل ذلك على فضيلة العقل؛ والعقل ليس هو الذكاء لأن العقل نتيجته حسن التصرف – وإن لم يكن الإنسان ذكيًا؛ والذكاء؛ قوة الفطنة – وإن لم يكن الإنسان عاقلًا؛ ولهذا نقول: ليس كل ذكي عاقلًا، ولا كل عاقل ذكيًا؛ لكن قد يجتمعان؛ وقد يرتفعان؛ وهناك عقل يسمى عقل إدراك؛ وهو الذي يتعلق به التكليف، وهذا لا يلحقه مدح، ولا ذم؛ لأنه ليس من كسب الإنسان.

(تنبيه): مدار الأمر كله على الوحي، ودور العقل هو فهم الوحي، نعم الإسلام كرم العقل وجعله أكبر المعاني قدرا وأعظم الحواس نفعا فإن به يتميز من البهيمة ويعرف حقائق المعلومات ويهتدي إلى مصالحه ويتقي ما يضره ويدخل به في التكليف وهو شرط في ثبوت الولايات وصحة التصرفات وأداء العبادات، ولكن الإسلام بعد هذا التكريم كله وذلك الاهتمام قد حدد للعقل مجالاته التي يخوض فيها حتى لا يضل، وفي هذا تكريم له أيضا لأنه محدود الطاقات والملكات فلا يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة على الاستيعاب والإدراك، لذا فإنه سيظل بعيدا عن متناول كثير من الحقائق وإذا ما حاول الخوض فيها التبست عليه الأمور وتخبط في الظلمات وفي هذا مدعاة لوقوعه في كثير من الأخطاء وركوبة متن العديد من الأخطار.

فأمر الإسلام العقل بالاستسلام والامتثال للأمر الشرعي الصريح حتى ولو لم

=

يدرك الحكمة، وقد كانت أول معصية لله ارتكبت بسبب عدم هذا الامتثال فحينما أمر الله سبحانه وتعالى إبليس بالسجود لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ استكبر وعصى واستبد برأيه فقارن بين خلقه وخلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ (قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) فلم يمتثل للأمر طلبا للسبب الذي يسجد لأجله الفاضل للمفضول حسب رأيه، فلما لم يدرك عقله السبب رفض الامتثال فكانت المعصية وكانت العقوبة، لذا منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدراكه كالذات الإلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك فقال عليه الصلاة والسلام (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)، وقال ﷺ (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله ورسله)، وعن الروح قال تعالى: (يسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) فصرف الجواب عن ماهيتها لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية ذلك وغيرها من المغيبات التي ليست في متناول العقل ومداركه).

ويقول الشيخ ناصر العقل -حفظه الله-: قيمة العقل في الإسلام: قد يتبادر لأذهان البعض، عند ما يقرأ مثل هذا البحث، في ذم الاتجاهات العقلية - أن الإسلام، يمقت العقل والفكر، أو يستنقص منهما ويهضمهما قيمتهما، وأننا إنما نذم أصحاب الاتجاهات والفرق العقلية لمجرد أنهم استعملوا عقولهم، التي وهبهم الله.

والحق: أن الأمر ليس كذلك، لأن الإسلام بحق قد رفع قيمة العقل وأعلى من شأنه، وجعل التعقل والتفكير فريضة إسلامية، يلزم كل مسلم أن يؤديها حقها، وجعل العقل هو مناط التكليف، ونعى على أولئك الذي لم يستعملوا عقولهم في معرفة الحق والهداية، فهلكوا. (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب

=

=

السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير).

وإذا كان العقل هو وسيلة النظر، ووسيلة التفكير والتدبر، فقد جعل الله ذلك كله واجبا، مفروضا على كل إنسان ومن تركه فهو آثم لا محالة قال تعالى: (فسيروا في الأرض فانظروا)، وقد وردت في مواضع كثيرة.

وقال تعالى في ذم الذين لا يعقلون:

(وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون).

وقد ورد هذا التوبيخ (أفلا تعقلون) في القرآن أكثر من أربع عشرة مرة.

وقال تعالى: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)، وقد وردت في القرآن (لعلكم تعقلون) أكثر من سبع مرات، وقال تعالى: (ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون)، وقال تعالى: (كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون)، وإذا كان العقل وسيلة النظر والاعتبار فقد قال تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، وقال تعالى (قل انظروا ماذا في السماوات والأرض)، وكذلك الأمر بالتفكر، قال تعالى: (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون)، (قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون)، (أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة)، (أولم يتفكروا في أنفسهم).

وقد ذكر التفكر في القرآن في أكثر من سبعة عشر موضعا، وقد ذم الله أولئك الذين يتابعون آباءهم دون تعقل ولا تفكير فقال (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون)، والإسلام إنما كرم الإنسان وفضله على سائر المخلوقات بل جعله سيد الكون بالعقل، وبالعقل سخر له ما في السماوات وما في الأرض وجعله خليفة فيها يعمرها، فهل يبقى بعد ذلك شك عند أحد في أن الإسلام يحترم العقل ويقدره كل التقدير؟ ثم إن الإسلام عندما حظر على العقل التفكر في ذات الله تعالى، والخوض في أمور

=

=

الغيب، وألزمه بالتسليم والتوقف عند كل ما ورد عن الله تعالى ورسولهﷺ، مما يتعلق بذات الله وأسمائه وصفاته، وما يتعلق بالغيب كله- إنما فعل ذلك إشفاقا على هذا العقل الكريم من العماية في متاهات المجهول.

ثم إن الإسلام في الوقت نفسه فتح للعقل البشري مجالات الانطلاق الواسع في حدود الواقع في حياته هو والمخلوقات من حوله، بل وفي الأرض كلها والسماء، وهذا الكون الرحب الواسع الفسيح، فللعقل البشري أن يبدع، وأن ينظر ويحكم، وأن يتفكر ويعتبر ما وسعه الإبداع والنظر والتفكر والاعتبار، عليه أن يفعل ذلك كله، وله مع ذلك عليه الأجر والمثوبة إذا هو امتثل أمر الله.

أما الغيب والتفكر في ذات الله، بأكثر مما ورد عن الله، فإنه ليس بمقدور العقل، وليس من وظيفته أن يفعل ذلك، وإن فعل ذلك خرج عن نطاق الواجب عليه، ولن يعود عليه فعله إلا بالحرج والعنت العقلي والنفسي، والخروج عن نطاق مصلحة الإنسان في معاشه ومعاده.

والعقلية الحديثة، هي التي دعت أتباعها إلى الخوص في أمور الغيب ومعارضة أمر الله، ولم تسلم بما جاء عن الله تعالى، مما هو خارج عن نطاق العقل، وأقحمته فيما لا طاقة له به، ونحن نذمها من هذا الوجه. فإن مقتضى الإيمان بالغيب:- التسليم لله فيه، بما ورد في كتابه وسنة رسوله ﷺ.

والإنسان في هذا العصر أكثر العصور تقدما في الكشوف والاختراعات- أعلن عجزه وقصوره عن إدراك أكثر حقائق الكون وكنه طاقاته، حتى تلك الأشياء التي يمارسها ويعيشها ويوميا، إن العقل يجهل نفسه، ويجهل الروح التي تمده بالحياة بأمر الله (وفي أنفسكم أفلا تبصرون).

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا).

فإكراما لهذا الإنسان، وإشفاقا عليه، وعلى عقله المحدود، من التشرد والتبدد

=

=

والتيه، وإشفاقا عليه بعد ذلك من الضلال والهلاك، وسوء العاقبة، أراحه الله من الخوض في الغيب بعقله؛ فجاءه الوحي يخبره عما فيه صلاحه من أصول العقيدة السليمة، ومسائل الغيب، ورسم له سبيل الخير والسعادة في الدنيا، وأطلق لعقله فيما عدا ذلك الحرية كل الحرية.

فقد فتح الإسلام للعقل من مجالات البحث والفكر والتأمل والنظر في ملكوت السماء والأرض، ما يكفي لانشغال العقل، وإشباع رغبة التطلع والإنتاج المفطورة فيه.

ولعل من أبرز السمات التي امتاز بها الدين الإسلامي عن سائر المذاهب والأديان الأخرى، هو ذلك المقام السامي الذي وضع الإسلام العقل الإنساني فيه والدور الجليل الذي أناطه به، والآفاق الواسعة التي فتحها أمامه، بشكل لم تصل المذاهب البشرية إليه حتى تلك المذاهب التي تنادي بأنها حررت العقل البشري، وأطلقته من آساره، واحتكمت إليه، هي في الحقيقة التي سخرت منه، واستهانت به، فمن جانب دفعته إلى الإيغال في مجالات ليست من اختصاصه فتاه فيها وضل. ومن جانب آخر تجد هذه المجتمعات العلمانية - التي تدعى أنها تحكم العقل في أمورها- قد نبذته وراءها ظهريا، فأحكامه وتقريراته في جانب وواقعها في جانب آخر، فالعقل يحكم بأن الخمر والزنا ضار ومفسد للجنس البشري والواقع يبيحها، بل ويحببها، والعقل يقول إن المرأة تختلف عن الرجل والواقع يقول يجب أن نجعلها كالرجل تماما...، فأي إهانة للعقل بعد هذا، ونعود لنقول إن أبعاد تلك المنزلة التي جعلها الإسلام للعقل تتلخص فيما يأتي:

تعظيم الإسلام لعمل العقل في سبيل الوصول إلى الحقائق بطرق شتى منها:

الثناء على أصحاب العقل الذين يستعملونه في الحكم على الأشياء والتعامل معها: فالله سبحانه يخاطب أصحاب العقول حينما يذكر أحكامه لأنهم هم الذين

=

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٢٧٠).

{وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَة} أَدَّيْتُمْ مِنْ زَكَاة أَوْ صَدَقَة {أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْر} فَوَفَّيْتُمْ بِهِ {فَإِنَّ الله يَعْلَمهُ} فَيُجَازِيكُمْ عَلَيْهِ {وَمَا لِلظَّالِمِينَ} بِمَنْعِ الزَّكَاة وَالنَّذْر أَوْ بِوَضْعِ الْإِنْفَاق فِي غَيْر مَحَلّه مِنْ مَعَاصِي الله {مِنْ أَنْصَار} مَانِعِينَ لَهُمْ مِنْ عَذَابه.

إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١).

{إنْ تُبْدُوا} تُظْهِرُوا {الصَّدَقَات} أَيْ النَّوَافِل {فَنِعِمَّا هي} أي نعم شيئا إبداؤه {وَإِنْ تُخْفُوهَا} تُسِرُّوهَا {وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاء فَهُوَ خَيْر لَكُمْ} مِنْ إبْدَائِهَا وَإِيتَائِهَا الْأَغْنِيَاء أَمَّا صَدَقَة الْفَرْض فَالْأَفْضَل إظْهَارهَا لِيُقْتَدَى بِهِ وَلِئَلَّا يُتَّهَم وَإِيتَاؤُهَا الْفُقَرَاء مُتَعَيِّن {وَيُكَفِّر} بِالْيَاءِ وَالنُّون مَجْزُومًا بِالْعَطْفِ عَلَى مَحَلّ فَهُوَ

=

يفهمون أنها أحكام عدل وحق (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون).

وكذلك حينما يأمر بشيء فإنه يخصهم بالخطاب لأنهم يسارعون إلى امتثال أمر الله، والنهوض به، يقول سبحانه (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب)، فقد خص أولي الألباب بعد حث جميع العباد على التقوى.

ومدحهم بأنهم هم الذين يتذكرون موجبات الهدى، ودلائله، وينتفعون بها خلاف اللاهين الغافلين، يقول سبحانه (وما يذكر إلا أولوا الألباب)، وأثنى عليهم بأنهم هم الذين يعتبرون بقصص التاريخ وحوادث الحياة فيتخذون منها عبرة (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب)، وقال سبحانه بعد قصة لوط وقومه (ولقد تركنا منها آية لقوم يعقلون).

وَمَرْفُوعًا عَلَى الِاسْتِئْنَاف {عنكم من} بعض {سيآتكم وَاَللَّه بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِير} عَالِم بِبَاطِنِهِ كَظَاهِرِهِ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْء مِنْهُ(١).

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن الشعبي؛ قال: في قوله -تعالى-: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ} قال: أنزلت في أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أما عمر، فجاء بنصف ماله حتى دفعه إلى النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: "ما خلفت وراءك لأهلك يا عمر؟! " قال: خلفت لهم نصف مالي، وأما أبو بكر؛ فجاء بماله كله يكاد أن يخفيه من نفسه، حتى دفعه إلى النبي ﷺ، فقال له النبي: "ما خلفت وراءك لأهلك يا أبا بكر؟! " فقال: عدة الله وعدة رسوله؛ فبكى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: بأبي أنت وأمي يا أبا بكر! والله ما استبقنا إلى باب خير قط؛ إلا كنت سابقنا إليه.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٣٦ رقم ٢٨٤٨): ثنا أبي حدثنا الحسن بن زياد المحاربي مؤذن محارب أنا موسى بن عمير عن الشعبي به. وهذا حديث موضوع؛ سنده تالف؛ فيه موسى بن عمير القرشي مولاهم أبو هارون الكوفي الأعمى؛ قال الحافظ في "التقريب" (٢/ ٢٨٧): "متروك"، وقد كذبه أبو حاتم؛ كما في "الجرح والتعديل" (٨/ رقم ٦٩٦).

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: نزلت لما سألوا رسول الله ﷺ، فقالوا: صدقة السر أفضل أم صدقه العلانية.

ذكره الواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٨٤) معلقًا دون سند.

* قوله تعالى: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ} [البقرة: ٢٧٠]، " يعني أي صدقة تصدقتم".

قال البغوي: " فيما فرض الله عليكم".

قال الصابوني: " أي ما بذلتم أيها المؤمنون من مال".

=

=

قوله تعالى: {أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ} [البقرة: ٢٧٠]، أي: " أو نذرتم من شيء في سبيل الله".

قال البغوي: "أي: ما أوجبتموه أنتم على أنفسكم في طاعة الله فوفيتم به".

قال الطبري: " يعني " بالنذر "، ما أوجبه المرء على نفسه تبررا في طاعة الله، وتقربا به إليه: من صدقة أو عمل خير".

قوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ يَعْلَمُهُ} [البقرة: ٢٧٠]، أي: " فإن الله يعلمه ويجازيكم عليه".

قال الآلوسي: "كناية عن مجازاته سبحانه عليه وإلا فهو معلوم".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {يَعْلَمُهُ} [البقرة: ٢٧٠]، ثلاثة اوجه:

الأول: قال مجاهد: "يحصيه".

الثاني: قال الزجاج: "يجازي عليه".

والثالث: وقيل: يحفظه.

قال البغوي: "يحفظه حتى يجازيكم به".

قال أبو حيان: "وهذه الأقوال متقاربة".

قال البغوي: " وإنما قال: يعلمه، ولم يقل: يعلمها لأنه رده إلى الآخر منهما كقوله تعالى: {ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا} [النساء: ١١٢]، وإن شئت حملته على (ما) كقوله: {وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به} [[البقرة: ٢٣١]، ولم يقل بهما".

قال الرازي: في قوله (فإن الله يعلمه) على اختصاره، يفيد الوعد العظيم للمطيعين، والوعيد الشديد للمتمردين، وبيانه من وجوه:

أحدها: أنه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الإخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسمعة.

=

=

وثانيها: أن علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات، كما قال (إنما يتقبل الله من المتقين) وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره).

وثالثها: أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئا منها، ولا يشتبه عليه شيء منها.

وقال الطبري: " فإن قال لنا قائل: فكيف قال: {فإن الله يعلمه}، ولم يقل: (يعلمهما)، وقد ذكر النذر والنفقة، قيل: إنما قال: {فإن الله يعلمه}، لأنه أراد: فإن الله يعلم ما أنفقتم أو نذرتم، فلذلك وحد الكناية".

وقد ذكر أهل اللغة في التقدير في قوله تعالى {فَإِنَّ اللهَ يَعْلَمُهُ} [البقرة: ٢٧٠]، وجهين:

الأول: قال النحاس: "التقدير {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ} فإن الله يعلمها، {أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللهَ يَعْلَمُهُ} ثم حذف".

الثاني: ويجوز أن يكون التقدير: وما أنفقتم فإن الله يعلمه وتعود الهاء على "ما" كما أنشد سيبويه لامرئ القيس:

فَتُوضِحَ فَالمِقْرَاةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ

ويكون {أو نذرتم من نذر} معطوفا عليه. قال ابن عطية: "ووحد الضمير في {يعلمه} وقد ذكر شيئين من حيث أراد ما ذكر أو نص".

قال القرطبي: " وهذا حسن: فإن الضمير قد يراد به جميع المذكور وإن كثر. والنذر حقيقة العبارة عنه أن تقول: هو ما أوجبه المكلف على نفسه من العبادات مما لو لم يوجبه لم يلزمه، تقول: نذر الرجل كذا إذا التزم فعله، ينذر - بضم الذال - وينذر - بكسرها -. وله أحكام يأتي بيانها في غير هذا الوضع إن شاء الله تعالى".

قال أبو حيان: " وتضمنت هذه الآية وعدًا ووعيدًا بترتيب علم الله على ما أنفقوا

=

=

أو نذروا، ومن نفقة".

قال القرطبي: " أي من كان خالص النية فهو مثاب، ومن أنفق رياء أو لمعنى آخر مما يكسبه المن والأذى ونحو ذلك فهو ظالم، يذهب فعله باطلا".

قال الشوكاني: " فيه معنى الوعد لمن أنفق ونذر على الوجه المقبول والوعيد لمن جاء بعكس ذلك ووحد الضمير مع كون مرجعه شيئين هما النفقة والنذر لأن التقدير وما أنفقتم من نفقة فإن الله يعلمها أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه".

قوله تعالى: {وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} [البقرة: ٢٧٠].

قال البغوي: أي: وليس لل"واضعين الصدقة في غير موضعها بالرياء أو يتصدقون من الحرام، من أعوان يدفعون عذاب الله عنهم".

قال الصابوني: " أي: وليس لمن منع الزكاة أو صرف المال في معاصي الله، من معين أو نصير ينصرهم من عذاب الله".

قال الطبري: " وما لمن أنفق ماله رئاء الناس وفي معصية الله، وكانت نذوره للشيطان وفي طاعته.. [من] من ينصرهم من الله يوم القيامة، فيدفع عنهم عقابه يومئذ بقوة وشدة بطش، ولا بفدية.

قال القاسمي: {وَما لِلظَّالِمِينَ} : " أي: الذين ينفقون رئاء الناس، أو يضعون الإنفاق في غير موضعه. أو بضم المنّ والأذى إليه، أو بالإنفاق من الخبيث، أو يمنعون الصدقات، أو ينفقون أموالهم في المعاصي، أو لا يفون بالنذور".

قال المراغي: " أي وما للذين ظلموا أنفسهم ولم يزكوها من رذيلة البخل، أو من رذيلة المن والأذى، وظلموا الفقراء والمساكين بمنع ما أوجبه الله لهم وظلموا الأمة بترك الإنفاق في مصالحها العامة - من أنصار لهم ينصرونهم يوم الجزاء، فيدفعون عنهم بجاههم أو بمالهم، وهذا كقوله: {ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطاعُ}".

=

=

قال الآلوسي: {وَما لِلظَّالِمِينَ}: " أي الواضعين للأشياء في غير مواضعها التي يحق أن توضع فيها فيشمل المنفقين بالرياء والمنّ والأذى، والمتحرين للخبيث في الإنفاق، والمنفقين في باطل والناذرين في معصية والممتنعين عن أداء ما نذروا في حق، والباخلين بالصدقة مما آتاهم الله تعالى من فضله، وخصهم أبو سليمان الدمشقي بالمنفقين بالمنّ والأذى والرياء والمبذرين في المعصية ومقاتل بالمشركين ولعل التعميم أولى".

و(الظالم): "هو الواضع للشيء في غير موضعه، وإنما سمى الله المنفق رياء الناس، والناذر في غير طاعته، ظالما، لوضعه إنفاق ماله في غير موضعه، ونذره في غير ماله وضعه فيه، فكان ذلك ظلمه".

وقوله تعالى: {مِنْ أَنْصَارٍ} [البقرة: ٢٧٠]، أي من: "أعوان يدفعون عذاب الله عنهم".

قال القاسمي: " أي من أعوان ينصرونهم من عقاب الله".

قال الآلوسي: " أي أعوان ينصرونه من بأس الله تعالى لا شفاعة ولا مدافعة".

قال الحراليّ: "ففي إفهامه أن الله آخذ بيد السخيّ وبيد الكريم كلما عثر فيجد له نصيرا ولا يجد الظالم، بوضع القهر موضع البر، ناصرا".

وقال شريح: " الظالم ينتظر العقوبة، والمظلوم ينتظر النصر".

واختلف في تفسير (الظَّالِمِينَ) في هذه الآية على وجوه:

الأول: هم المشركون. قاله مقاتل.

الثاني: وقال أبو سليمان الدمشقي: "هم المنفقون بالمن والأذى والرياء، والمبذورن في المعصية".

الثالث: وقيل: المنفقو الحرام.

قال أبو حيان: ظاهره العموم، فكل ظالم لا يجد له من ينصره ويمنعه من الله".

=

=

قوله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١)} [البقرة: ٢٧١]

قوله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ} [البقرة: ٢٧١]، " أي: إن تظهروا إعطاء الصدقات".

قال الطبري: " إن تعلنوا الصدقات فتعطوها من تصدقتم بها عليه".

قوله تعالى: {فَنِعِمَّا هِيَ} [البقرة: ٢٧١]، أي: " فنعم الشيء هي".

قال ابن عطية: " ثناء على إبداء الصدقة".

قال ابن القيم: "قوله تعالى (إن تبدوا الصدقات فنعما هي) أي فنعم شيء هي، وهذا مدح لها موصوفة بكونها ظاهرة بادية فلا يتوهم مبديها بطلان أثره وثوابه فيمنعه ذلك من إخراجها وينتظر بها الإخفاء فتفوت أو تعترضه الموانع ويحال بينه وبين قلبه أو بينه وبين إخراجها فلا يؤخر صدقة العلانية بعد حضور وقتها إلى وقت السر وهذه كانت حال الصحابة".

وقوله تعالى: {نِعِمّا} [البقرة: ٢٧١]، في إعرابه ثلاثة أوجه:

أحدها: أن (ما) بعد (نعم) معرفة تامة، والتقدير: نعم الشيء، فبولغ فيه.

وهذا التقدير مبني على أن (ما) بعد (نعم) معرفة تامة، لا تفتقر إلى صلة، في محل رفع فاعل بالفعل و (هي) مخصوص بالمدح، والمعنى: إن تبدو الصدقات بينكم فنعم الشيء إبداؤها، فالإبداء هو المخصوص بالمدح، إلا أنه حذف وأقيم المضاف إليه الذي هو ضمير الصدقات مقامه، وهذا القول أي: أن (ما) معرفة تامة في محل رفع فاعل.

قال به سيبويه والمبرد وابن السراج في آخرين.

الثاني: وذهب آخرون إلى أن (ما) نكرة تامة غير موصوفة في محل نصب تمييز للفاعل المستتر وجوبًا، والمفسر (ما)، و (هي) مخصوص بالمدح، والمعنى: إن

=

=

تبدو الصدقات بينكم فنعم شيئًا إبداؤها.

وهذا قول أبي علي الفارسي والواحدي وابن عطية وأبي حيان.

الثالث: وذهب الفراء إلى أن (ما) لا موضع لها من الإعراب، وأنها مع (نعم) ركبت تركيبًا واحدًا كحبذا، وجمهور المحققين على خلاف هذا القول.

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {فَنِعِمَّا هِيَ} [البقرة: ٢٧١] على وجوه:

احدها: {فَنِعِمَّا} بكسر النون، والعين ساكنة. قرأه نافع في غير رواية ورش وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر والمفضّل.

والثاني: {فَنِعِمَّا هِيَ} بكسر النون والعين. قرأه ابن كثير وعاصم في رواية حفص، ونافع في رواية ورش.

والثالث: {فَنِعِمَّا هِيَ} بفتح النون وكسر العين. قرأه ابن عامر وحمزة والكسائي، وكلّهم شدّد الميم.

قال أبو عليّ: "من قرأ {فَنِعِمَّا}، بسكون العين من (فَنِعِمَّا) لم يكن قوله مستقيما عند النحويين، لأنّه جمع بين ساكنين، الأول منهما ليس بحرف مدّ ولين، والتقاء الساكنين عندهم إنّما يجوز إذا كان الحرف الأول منهما حرف لين، نحو: دابّة وشابّة، وتمودّ الثوب، وأصيم، لأنّه ما في الحروف من المدّ يصير عوضًا من الحركة، ألا ترى أنّه إذا صار عوضًا من الحرف المتحرك المحذوف من تمام بناء الشعر عندهم، فأن يكون عوضًا من الحركة أسهل.

وقد أنشد سيبويه شعرًا قد اجتمع فيه الساكنان، على حدّ ما اجتمعا في (فَنِعِمَّا) في قراءة من أسكن العين وهو:

كأنّه بعد كلال الزاجر ومسحي مرّ عقاب كاسر

وأنكره أصحابه، ولعل أبا عمرو أخفى ذلك كأخذه بالإخفاء في نحو: {بارِئِكُمْ} [البقرة: ٥٤]، و)يَأْمُرُكُمْ} [البقرة: ٦٧] فظنّ السامع الإخفاء إسكانًا للطف ذلك

=

=

في السّمع وخفائه.

وأمّا من قرأ: {فَنِعِمَّا}، فحجّته أنّه أصل الكلمة نعم، ثم كسر الفاء من أجل حرف الحلق. ولا يجوز أن يكون ممن قال: نعم، فلمّا أدغم حرّك، كما يقول: {يَهْدِي} [يونس: ٣٥]، ألّا ترى أنّ من قال: هذا قدّم مالك، فأدغم، لم يدغم نحو قوله: هذا قدم مالك، وجسم ماجد، لأنّ المنفصل لا يجوز فيه ذلك كما جاز في المتصل قال سيبويه: أمّا قول بعضهم في القراءة: فَنِعِمَّا، فحرك العين، فليس على لغة من قال: نعم ما، فأسكن العين، ولكن على لغة من قال: نعم فحرك العين. وحدّثنا أبو الخطاب: أنّها لغة هذيل، وكسر، كما قال: لعب. ولو كان الذي يقول: نعمّا ممن يقول في الانفصال: نعم لم يجز الإدغام على قوله، لما يلزم من تحريك الساكن في المنفصل. وأمّا من قال: {فَنِعِمَّا} فإنّما جاء بالكلمة على أصلها، وهو نعم كما قال:

ما أقلّت قدماي إنّهم نعم الساعون في الأمر المبرّ

ولا يجوز أن يكون ممن يقول: قبل الإدغام نعم، كما أن من قال: نعمّا لا يكون ممن قال قبل الإدغام: نعم، ولكن ممن يقول نعم، فجاء بالكلمة على أصلها وكل حسن".

وقد اختلف المفسرون في المراد بالصدقة هنا على أقوال:

القول الأول: إن المراد بها: صدقة التطوع، فإخفاؤها أفضل، لا صدقة الفرض، فإبداؤها أفضل لأنه من التهمة أبعد، قال به: ابن عباس - رضي الله عنهما -، وسفيان الثوري، وجمهور المفسرين.

القول الثاني: إن المراد بالآية: صدقة التطوع وصدقة الفرض، وأن إخفاء الصدقتين أفضل. قال به: يزيد بن أبي حبيب، والحسن، وقتادة، وهو قول للشافعي.

=

=

القول الثالث: إن المراد بالآية: صدقة التطوع وصدقة الفرض، وأن الله مدح على إظهار الصدقة كما مدح على إخفائها، سواء أكانت فرضا أم نفلا. قال به: الجصاص، وابن خويز منداد.

القول الرابع: إن المراد بالآية: إن تبدوا الصدقات على أهل الكتابين من اليهود والنصارى، فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها فقراءهم فهو خير لكم، وأما ما أعطي فقراء المسلمين من زكاة وصدقة وتطوع فإخفاؤه أفضل من علانيته. قال به: يزيد بن أبي حبيب.

ويمكن مناقشة هذا القول بما ذكره ابن عطية ردا عليه حيث قال: "وهذا مردود لا سيما عند السلف الصالح فقد قال الطبري: أجمع الناس على أن إظهار الواجب أفضل".

القول الخامس: إن المراد بالآية: فرض الزكاة وما تطوع به، فكان الإخفاء فيهما أفضل في مدة النبي ﷺ ثم ساءت ظنون الناس بعد ذلك فاستحسن العلماء إظهار الفرض، لئلا يظن بأحد المنع. قال به: الزجاج.

ورد هذا القول ابن عطية، فقال:"هذا القول مخالف للآثار، ويشبهه في زماننا أن يحسن التستر بصدقة الفرض، فقد كثر المانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء".

وناقش ابن رجب قول ابن عطية، فقال: "وهذا الذي تخيله ابن عطية ضعيف، فلو كان الرجل في مكان يترك أهله الصلاة، فهل يقال: إن الأفضل أن لا يظهر صلاته المكتوبة؟!".

القول السادس: إن الآية منسوخة بقوله تعالى: {الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية....} البقرة: ٢٧٤. قال به: النقاش.

ولكن دعوى النسخ فيه نظر فهو قول ضعيف جدا إذ لا دليل على القول بالنسخ.

والراجح هو القول الأول، وهو: أن الإسرار في صدقة التطوع أفضل، سيما وقد

=

=

وردت الأدلة المتكاثرة الحاثة على الإسرار بها، من ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله... " وذكر منهم: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه". وغيره كثير.

فالأصل أن إخفاء الصدقة أفضل ثم إن الآية عامة في المفروضة والمندوبة، إلا أنه ورد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ما يخصص هذا العموم وهو قوله:

"جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا، وجعل صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفا، وكذلك جميع الفرائض والنوافل في الأشياء كلها".

قال القرطبي: "مثل هذا لا يقال من جهة الرأي وإنما هو التوقيف، وفي صحيح مسلم عن النبي - ﷺ- أنه قال: "فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته، إلا الصلاة المكتوبة"، وذلك أن الفرائض لا يدخلها رياء، والنوافل عرضة لذلك".

ونخلص من هذا بأن صدقة التطوع الأفضل إسرارها لهذه الآية ولغيرها من الأدلة، ولاتفاق العلماء على أن الأفضل في النافلة إخفاؤها، إلا أن يكون في إظهارها مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحيثية.

أما صدقة الفرض أي الزكاة فإظهارها أفضل، قال ابن جرير: "فإن الواجب من الفرائض قد أجمع الجميع على أن الفضل في إعلانه وإظهاره، سوى الزكاة التي ذكرنا اختلاف المختلفين فيها مع إجماع جميعهم على أنها واجبة، فحكمها في أن الفضل في أدائها علانية حكم سائر الفرائض غيرها".

وهذا القول هو الصواب - والله أعلم - لأنه يؤيده قول ابن عباس - رضي الله عنهما -، ولا مخالف له من الصحابة، وليس قوله مما يقال بالرأي، وعلى هذا يكون المراد

=

=

بالآية صدقة التطوع دون الفرض، وهو ما عليه جمهور المفسرين.

قال أبو حيان: " والصدقات ظاهر العموم، فيشمل المفروضة والمتطوّع بها".

قوله تعالى: {وَإِنْ تُخْفُوهَا} [البقرة: ٢٧١]، أي: " وإن تستروها فلم تعلنوها".

قال الآلوسي: " أي تسروها".

قوله تعالى: {وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ} [البقرة: ٢٧١]، أي: " وتعطوها الفقراء في السر".

قوله تعالى: {فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ} [البقرة: ٢٧١]، أي: " فهو أفضل لكم، لأن ذلك أبعد عن الرياء".

قال القاسمي: " أي من العلانية، لأنه أبعد عن الرياء وأقرب إلى الإخلاص الذي هو روح العبادات".

قال الآلوسي: أي: " فالإخفاء خير لكم".

قال الطبري: " فإخفاؤكم إياها خير لكم من إعلانها".

قال ابن القيم: "وتأمَّل تقييده - تعالى - الإخفاءَ بإيتاء الفقراء خاصةً، ولم يَقُلْ: وإن تُخفوها فهو خيرٌ لكم، فإنَّ من الصَّدَقة ما لا يُمكن إخفاؤه، كتجهيز جيشٍ، وبناء قنطرةٍ، وإجراء نهرٍ، أو غير ذلك، وأما إيتاؤها الفقراء، ففي إخفائها من الفوائد: الستر عليه، وعدم تَخْجِيلِه بين الناس، وإقامته مقامَ الفضيحة، وأن يرى النَّاسُ أنَّ يده هي اليد السُّفلى، وأنَّه لا شيءَ له؛ فيزهدون في معاملته ومعاوَضته، وهذا قدرٌ زائدٌ من الإحسان إليه لمجرد الصَّدَقة، مع تضمُّنه الإخلاص وعدم المراءاة وطلبهم المحمدة من الناس، وكان إخفاؤها للفقير خيرا من إظهارها بين الناس، ومن هذا مدح النبي ﷺ صدقة السر وأثنى على فاعلها وأخبر أنه أحد السبعة الذين هم في ظل عرش الرحمن يوم القيامة ولهذا جعله سبحانه خيرا للمنفق وأخبر أنه يكفر عنه بذلك الإنفاق من سيئاته ولا يخفى عليه سبحانه أعمالكم ولا نياتكم فإنه بما تعملون خبير".

=

=

وقد اختلفوا: هل الأفضل إظهار الصدقات أم إخفاؤها، وفيه وجوه:

أحدها: إسرار صدقة التطوع أفضل مِن إظهارها، لأنه من الرياء أبعد، فأما الزكاة فإبداؤها أفضل، لأنه من التهمة أبعد، وهو قول ابن عباس، وسفيان، وأبو جعفر.

وحكى الطبري الإجماع على إظهار الصدقة المفروضة، واختاره، القاضي أبو يعلى.

قال ابن حجر: " وأما الآية فظاهرة في تفضيل صدقة السر".

وقال القرطبي: " مثل هذا لا يقال من جهة الرأي وإنما هو توقيف، وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: " أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة"، وذلك أن الفرائض لا يدخلها رياء والنوافل عرضة لذلك، وروى النسائي عن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ: "إن الذي يجهر بالقرآن كالذي يجهر بالصدقة والذي يسر بالقرآن كالذي يسر بالصدقة"، وفي الحديث: "إن صدقة السر تطفئ غضب الرب"".

قال ابن العربي: "وليس في تفضيل صدقة العلانية على السر، ولا تفضيل صدقة السر على العلانية حديث صحيح ولكنه الإجماع الثابت، فأما صدقة النفل فالقرآن ورد مصرحا بأنها في السر أفضل منها في الجهر، بيد أن علماءنا قالوا: إن هذا على الغالب مخرجه، والتحقيق فيه أن الحال في الصدقة تختلف بحال المعطي لها والمعطى إياها والناس الشاهدين لها. أما المعطي فله فيها فائدة إظهار السنة وثواب القدوة".

ثم قال القرطبي: "هذا لمن قويت حاله وحسنت نيته وأمن على نفسه الرياء، وأما من ضعف عن هذه المرتبة فالسر له أفضل، وأما المعطى إياها فإن السر له أسلم من احتقار الناس له، أو نسبته إلى أنه أخذها مع الغنى عنها وترك التعفف، وأما حال الناس فالسر عنهم أفضل من العلانية لهم، من جهة أنهم ربما طعنوا على

=

=

المعطي لها بالرياء وعلى الآخذ لها بالاستغناء، ولهم فيها تحريك القلوب إلى الصدقة، لكن هذا اليوم قليل".

والثاني: أن إخفاء الصدقتين فرضًا ونفلًا أفضل، قاله يزيد بن أبي حبيب، والحسن، وقتادة، والربيع.

قال المهدوي: "قيل المراد بالآية فرض الزكاة وما تطوع به، فكان الإخفاء فيهما أفضل في مدة النبي ﷺ، ثم ساءت ظنون الناس بعد ذلك فاستحسن العلماء إظهار الفرض لئلا يظن بأحد المنع". قال ابن عطية: "وهذا القول مخالف للآثار، ويشبه في زمننا أن يحسن التستر بصدقة الفرض، فقد كثر المانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء".

والثالث: وقيل: إن إخفاء الصدقات على فقراء اليهود والنصارؤ أفضل، وأما ما أعطى فقراء المسلمين من زكاة وصدقة تطوع، فإخفاؤه أفضل من علانيته. قاله يزيد بن أبي حبيب.

قال ابن عطية: " وهذا مردود لا سيما عند السلف الصالح، فقد قال الطبري: أجمع الناس على أن إظهار الواجب أفضل".

قال الطبري: " ولم يخصص الله من قوله: {إن تبدوا الصدقات فنعما هي}، شيئا دون شيء، فذلك على العموم إلا ما كان من زكاة واجبة، فإن الواجب من الفرائض قد أجمع الجميع على أن الفضل في إعلانه وإظهاره سوى الزكاة التي ذكرنا اختلاف المختلفين فيها مع إجماع جميعهم على أنها واجبة، فحكمها في أن الفضل في أدائها علانية، حكم سائر الفرائض غيرها".

قال السعدي: وإن أخفاها وسلمها للفقير كان أفضل، لأن الإخفاء على الفقير إحسان آخر، وأيضا فإنه يدل على قوة الإخلاص، وأحد السبعة الذين يظلهم الله في ظله (من تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه).

=

=

قال ابن كثير: فيه دلالة على إن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها، لأنه أبعد عن الرياء، إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة، من اقتداء الناس به، فيكون أفضل من هذه الحيثية.

قال ابن الجوزي: وإنما فضلت صدقة السر لمعنيين:

أحدهما: يرجع إلى المعطي وهو بعده عن الرياء، وقربه من الإخلاص، والإعراض عما تؤثر النفس من العلانية.

والثاني: يرجع إلى المعطى، وهو دفع الذل عنه بإخفاء الحال، لأن في العلانية ينكر.

ثم قال: واتفق العلماء على إخفاء الصدقة النافلة أفضل من إظهارها.

قوله تعالى: {وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ} [البقرة: ٢٧١]، " أي ويمحو عنكم بعض ذنوبكم".

جمع سيئة، سميت بذلك لأنها سيئة بنفسها وقبيحة.

ولأنها أيضا تسوء مرتكبها حالا ومآلا، وربما تسوء غيره بأن يتعدى ضررها إلى الغير مباشرة، أو بأن يكون لها أثرها السيء على البلاد والعباد عامة بمحق البركات وقلة الخيرات، كما قال تعالى (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون) وقال ﷺ (ما منع قوم زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء). رواه ابن ماجه

والسيئات في الأصل تطلق على الكبائر والصغائر كما هنا، قد يراد بها الصغائر إذا قرنت مع الكبائر كما في قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما).

قال الصابوني: "أي: يزيل بجميل أعمالكم سيء آثامكم".

قال السعدي: " ففيه دفع العقاب".

=

=

قال الآلوسي: " أي والله يكفر أو الإخفاء، والإسناد مجازي".

قال ابن عثيمين: " السيئة: هي ما يسوء المرء عمله، أو ثوابه".

وذكر أهل التفسير في إعراب {مِنْ} في قوله تعالى: {مِّن سَيِّئَاتِكُمْ} [البقرة: ٢٧٠]، ثلاثة أوجه:

أحدها: أن {مِنْ} زائدة تقديرها: ويكفر عنكم سيئاتكم. قاله بعض نحويي البصرة، قال ابن عطية: " وذلك منهم خطأ".

والثاني: وقيل: أنها تبعيضية، أي: "نكفر الصغائر من الذنوب، " لأن الصدقات لا يكفر بها جميع السيئات"، قال الماوردي: "إنما يكفر بالطاعة من غير التوبة، الصغائر".

والثالث: وقيل: أنها سببية، والتقدير: من أجل ذنوبكم. قال أبو حيان وهذا "ضعيف".

وذكروا في (تكفير السيئات) وجهين:

أحدهما: يسترها عليهم.

والثاني: يغفرها

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ} [البقرة: ٢٧١]، على وجوه:

أحدها: روي عن ابن عباس أنه كان يقرؤه: {وتكفر عنكم}، بالتاء، وكان يقول: " الصدقة هي التي تكفر".

والثاني: وقرأ ابن عامر: {وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ} بالياء والرفع، وكذلك حفص عن عاصم. بمعنى: ويكفر الله عنكم بصدقاتكم، على ما ذكر في الآية من سيئاتكم.

والثالث: قرأ نافع وحمزة والكسائي {ونكفر}، بالنون وجزم الراء.

يعني: "وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء نكفر عنكم من سيئاتكم بمعنى: مجازاة الله

=

=

ﷺ مخفي الصدقة بتكفير بعض سيئاته بصدقته التي أخفاها".
قال أبو علي: " وأمّا من جزم فقال: {ونكفرْ عنكم}، فإنّه حمل الكلام على موضع قوله: {فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ}، لأنّ قوله: {فَهُوَ خَيْرٌ لَكُم} في موضع جزم، ألّا ترى أنّه لو قال: وإن تخفوها يكن أعظم لأجركم، لجزم.
فقد علمت أنّ قوله: {فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ} في موضع جزم فحمل قوله: ويكفر على الموضع، ومثل هذا في الحمل على الموضع أن سيبويه زعم أن بعض القراء قرأ: {مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلا هادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ [الأعراف: ١٨٦] لأنّ قوله: {فَلا هادِيَ لَهُ}: في أنّه في موضع جزم مثل قوله: {فَهُوَ خَيْرٌ لَكُم}.
ومثله في الحمل على الموضع، قوله تعالى: {وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ} [المنافقون: ١٠]، حمل قوله {وَأَكُنْ} على موضع قوله: {فَأَصَّدَّقَ}، لأنّ هذا موضع فعل مجزوم، لو قال: (أخّرني إلى أجل قريب أصّدق)، لجزم، فإذا ثبت أنّ قوله: فأصّدق في موضع فعل مجزوم حمل قوله: أَكُنْ عليه، ومثل ذلك قوله الشاعر:

أنّى سلكت فإنّني لك كاشح ... وعلى انتقاصك في الحياة وأزدد

فحمل قوله وأزدد على موضع قوله: فإنني لك كاشح.
ومثله قول الآخر، وأظنّه أبا دؤاد:

فأبلوني بليّتكم لعلّي ... أصالحكم وأستدرج نويّا

فأمّا النون والياء في قوله: نكفّر، ويكفّر، فمن قال: ويكفّر فلأن ما بعده على لفظ الإفراد، فيكفّر أشبه بما بعده من الإفراد منه بالجمع".
الرابع: وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر: {ونكفر}، بالنون والرفع.

=

=

قال أبو عليّ: "من قرأ {ونكفر عنكم}، من سيئاتكم فرفع، كان رفعه من وجهين: **أحدهما**: أن يجعله خبر مبتدأ محذوف تقديره: ونحن نكفّر عنكم سيئاتكم. والآخر: أن يستأنف الكلام ويقطعه مما قبله، فلا يجعل الحرف العاطف للاشتراك ولكن لعطف جملة على جملة".

قال الطبري: "وأولى القراءات في ذلك عندنا بالصواب قراءة من قرأ: {ونكفر عنكم} بالنون وجزم الحرف، على معنى الخبر من الله عن نفسه أنه يجازي المخفي صدقته من التطوع ابتغاء وجهه من صدقته، بتكفير سيئاته. وإذا قرئ كذلك، فهو مجزوم على موضع " الفاء " في قوله: " فهو خير لكم". لأن " الفاء " هنالك حلت محل جواب الجزاء".

قوله تعالى: {وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} [البقرة: ٢٧١]، أي "هو سبحانه مطلع على أعمالكم يعلم خفاياكم".

قال الرازي: إشارة إلى تفضيل صدقة السر على العلانية، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته، فقد حصل مقصودكم في السر، فما معنى الإبداء، فكأنهم ندبوا بهذا الكلام إلى الإخفاء ليكون أبعد من الرياء.

قال ابن عثيمين: " أي: عليم ببواطن الأمور كظواهرها".

قال ابن عطية: " وقوله: وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ وعد ووعيد".

قال المراغي: " أي فما تفعلونه في صدقاتكم من الإسرار والإعلان، فالله خبير به، عليم بأمره، ومجازيكم عليه، وفي هذا ترغيب في إعطاء الصدقات سرا".

قال الصابوني: "والآية ترغيب في الإسرار".

قال الآلوسي: " {وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ} في صدقاتكم من الإبداء والإخفاء {خَبِيرٌ}: عالم لا يخفى عليه شيء فيجازيكم على ذلك كله، ففي الجملة ترغيب في

=

=

الإعلان والإسرار وإن اختلفا في الأفضلية، ويجوز أن يكون الكلام مساقا للترغيب في الثاني لقربه ولكون الخبرة بالإبداء ليس فيها كثير مدح".

قال أبو حيان: " تم الله بهذه الصفة لأنها تدل على العلم بما لطف من الاشياء وخفي، فناسب الإخفاء ختمها بالصفة المتعلقة بما خفي".

قال العثيمين: من فوائد الآيتين: أن الإنفاق قليله وكثيره يثاب عليه المرء؛ وذلك لقوله تعالى: {وما أنفقتم من نفقة}، وكلمة {نفقة} نكرة في سياق الشرط؛ فهي تعم؛ وعلى ذلك تشمل القليل، والكثير؛ لكن الثواب عليها مشروط بأمرين: الإخلاص لله؛ وأن تكون على وفق الشرع.

(تنبيه): هل تدل الآية على جواز النذر؟

الجواب: الآية لا تدل على الجواز، كما لو قال قائل مثلًا: «إن سرَقتَ فإن الله يعلم سرقتك»؛ فإن هذا لا يعني أن السرقة جائزة؛ وعلى هذا فالآية لا تعارض نهي النبي ﷺ عن النذر؛ لأن النهي عن النذر يعني إنشاءه ابتداءً؛ فأما الوفاء به فواجب إذا كان طاعة؛ لقول النبي ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه».

ومنها: أن إخفاء الصدقة أفضل من إبدائها؛ لأنه أقرب إلى الإخلاص؛ وأستر للمتصدق عليه؛ لكن إذا كان في إبدائها مصلحة ترجح على إخفائها – مثل أن يكون إبداؤها سببًا لاقتداء الناس بعضهم ببعض، أو يكون في إبدائها دفع ملامة عن المتصدق، أو غير ذلك من المصالح – فإبداؤها أفضل.

ومنها: أن الصدقة لا تعتبر حتى يوصلها إلى الفقير؛ لقوله تعالى: {وتؤتوها الفقراء}.

ويتفرع على هذا فرعان:

أحدهما: أن مؤونة إيصالها على المتصدق.

الثاني: أنه لو نوى أن يتصدق بماله، ثم بدا له ألا يتصدق فله ذلك؛ لأنه لم يصل

=

=

إلى الفقير. ا.هـ

* * مسألة: الزكاة على الكافر لا تصح إلا تأليفا لقلبه، لا لمجرد فقره ومسكنته؛ حكى الاتفاق غير واحد كابن المنذر، فيعطى من زكاة الأموال، لا زكاة الفطر؛ لأن زكاة الفطر لا يدخل فيها المؤلفة قلوبهم؛ لتقييدها في الحديث بالمسلمين؛ ولذا خص الله الكفار بآية الأصناف الثمانية بقوله تعالى: {والمؤلفة قلوبهم} [التوبة: ٦٠]، وهذا القيد لا يشترط في المسلم؛ فيعطى المسلم لمجرد فقره، ولو لم يقصد تأليف قلبه، ولو كان فاسقا يعلم أن الصدقة لا تجعله يقلع عن معصيته؛ لأن الزكاة استحقها لفقره ومسكنته، وغرمه وجهاده، ولرقبته، ولغربته في سفره، ولجهاده ما دام مسلما، ولو جاز أن يعطى الكافر زكاة لفقره ومسكنته ونحو ذلك، ما خصه تأليفا لقلبه؛ لأنه لو أعطي لفقره وهو باق على كفره، فتأليفه ليسلم من باب أولى، فالكفر أعظم من الفقر.

وذكر الجهاد في قوله: {وفي سبيل الله} [التوبة: ٦٠] إشارة إلى خروج الكافر من جميع الأنواع إلا المؤلفة قلوبهم؛ لأنه لا يجاهد في سبيل الله، على خلاف في استئجاره والاستعانة به في القتال.

وجمهور الأئمة: على أن سهم المؤلفة قلوبهم باق لم ينسخ، خلافا لأبي حنيفة، والصحيح بقاؤه، ولا دليل يصح على النسخ، ثم إن العلة التي لأجلها شرع سهم المؤلفة قلوبهم باقية إلى قيام الساعة ما وجد الكفر والإيمان، ونسخ هذا الحكم مع بقاء علته لا يتفق مع أحكام الشريعة وقواعدها.

واختلف العلماء في الصدقة من غير الزكاة على الكافر من غير قصد التأليف، والأظهر عدم جواز ذلك إلا تأليفا لقلبه فقط - صدقة وإطعاما - إذا كان جارا؛ لأنه إذا جاز التأليف في الزكاة، ففي الصدقة من باب أولى.

وروي عن بعض الصحابة الصدقة على الكافر؛ كابن عباس وعبد الله بن عمرو،

=

=

وقد تصدقت عائشة على يهودية سألتها؛ كما في "الصحيح"، وسألت أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما النبي ﷺ، فقالت: "قدمت علي أمي وهي مشركة - في عهد قريش؛ إذ عاهدوا رسول الله ﷺ، ومدتهم - مع أبيها، فاستفتت رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إن أمي قدمت علي وهي راغبة - تطلب العون - أفأصلها؟ قال: (نعم، صليها)؛ رواه البخاري.

وهذا ظاهر القرآن في قوله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين} [الممتحنة: ٨]، وتدخل الهدية من هذا الباب؛ لأن الهدايا تحبب النفوس وتستميل القلوب للمهدي، وقد روي في الحديث: (تهادوا تحابوا)، والآية أخرجت الكافر الحربي، فلا يجوز الصدقة له، إلا لمن غلب على الظن دفع شره وجلب خيره؛ كهدية عمر لأخيه في مكة قميصا.

وإذا أعطي الكافر تأليفا لقلبه، فيعطى المسلم ضعيف الإسلام ليحسن إسلامه ولو كان غنيا، إذا علم ذلك من حاله؛ ليؤمن شره، فشر بعض فساق المسلمين ومنافقيهم على الإسلام ربما يزيد على شر بعض الكفار المعاهدين؛ فقد يكون المنافق والفاسق يخشى عليه أن يكون عينا للمشركين أو كائدا متربصا ببيضة الإسلام، والمال يكسر قلبه ويطفئ هواه، وفي "الصحيحين"، عن أبي سعيد؛ أن عليا بعث إلى النبي ﷺ بذهيبة في تربتها من اليمن، فقسمها بين أربعة نفر: الأقرع بن حابس، وعيينة بن بدر، وعلقمة بن علاثة، وزيد الخير، وقال: (أتألفهم).

وكان النبي ﷺ يعطي الطلقاء، وبعض من يخشى بعده عن الحق ليقرب، وقال: (إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إلي منه؛ خشية أن يكبه الله في النار).

* وأعظم الصدقات ما كانت على أشد المسلمين حاجة؛ فالنفقة على الفقير أعظم أجرا من النفقة على المسكين، ومن جمع فقرا وغرما وسبيلا وجهادا، =

=

أعظم ممن جمع بعضها.

والصدقة على الفقير الصالح أولى من الفقير الفاسق إذا استويا في الحاجة، إلا عند غلبة الظن بأن الصدقة على الفاسق تقربه وتؤلفه.

* وفي الآية: فضل الإسرار بالصدقة على الإعلان بها، ومن العلماء من حمل الآية على زكاة الفرض؛ وهو قول ابن عباس، وأبي جعفر.

روى ابن جرير، وابن أبي حاتم، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال في الآية: "جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا، وجعل صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها، يقال بخمسة وعشرين ضعفا، وكذلك جميع الفرائض والنوافل في الأشياء كلها".

ومنهم: من خصها بصدقة النفل؛ وهو قول سفيان؛ لأن زكاة الفرض لا يظهر فيها كمال الإحسان والمنة كصدقة النفل، فالفرض تكليف يسقطه الإنسان عن نفسه وماله، والرياء في النفل أقوى من الفرض، خاصة عند من يؤدي الفرض والنفل، وأما من لا يعتاد أن يؤدي في ماله إلا زكاة واجبة، فقد يدخل عليه الرياء في فرضه؛ كما يدخل الرياء على صاحب النفل.

* والأصل في الفرائض في الدين: الأعلان، وأنه أفضل من الإسرار، وقد حكى الإجماع على هذا ابن جرير، إلا الزكاة؛ ففيها خلاف عند السلف؛ وذلك لأن الفرض يحتاج إلى التواصي وعدم التواكل، ولكونها شعائر دينية تحتاج إلى إظهارها ليقتدي بذلك الناس، ولا يجد ضعيف الإيمان والمنافق بابا للخروج عن أدائها بدعوى الإسرار، وحتى لا يحسن الظن بصاحب السوء، فتتعطل بذلك مقاصد الشريعة.

والأحاديث كثيرة في فضل إخفاء النوافل صدقة وصلاة وغيرها، ومن السبعة الذين يظلهم الله في ظله: (رجل تصدق، أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه)؛

=

=

كما جاء في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في "الصحيحين"؛ ولذا كانت نافلة الليل أعظم من نافلة النهار؛ لخفائها والخلوة فيها، وأعظم ما ينفي النفاق، ويدفع الرياء: عبادة السر.

وإذا قامت مصلحة التعليم وحض الناس، فلا حرج من إعلان العمل الصالح ولو كان نفلا؛ كما في حديث المنذر بن جرير، عن أبيه؛ قال: "جاء قوم حفاة عراة مجتابي النمار أو العباء، متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتمعر وجه رسول الله ﷺ؛ لما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج، فأمر بلالا، فأذن وأقام، فصلى ثم خطب، وحث الناس على الصدقة، فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت، قال: ثم تتابع الناس، حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ: (من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء).

وهذه: صدقة العلانية فيها أفضل من السر؛ للحاجة للإعلان لحث الناس ودفعهم إلى الصدقة لتسد حاجة الناس، ويخرج شح النفوس منها، وربما هناك من يمنعه الحياء من النفقة؛ لقلة ما في يده؛ فلا يراه يساوي شيئا، فإذا رأى صاحب القليل والكثير ينفق، أنفق؛ لأن النفوس تستوحش من الانفراد عن فعل بني جنسها.

* في الآية: تكفير الصدقة للسيئات: {ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير}، وفي حديث حذيفة في "الصحيح"؛ قال: (فتنة الرجل في أهله، وولده، وجاره: تكفرها الصلاة، والصدقة).

وفي "المسند"، و"السنن"؛ من حديث كعب بن عجرة؛ قال ﷺ: (والصدقة تطفئ الخطيئة، كما يطفئ الماء النار).

=

=

وكل حسنة تمحو سيئة، وكل سيئة لها أثر على حسنة، وقد تمحوها، والحسنات والسيئات يتغالبن، والغلبة للأكثر والأعظم، إلا التوحيد لا يمحوه إلا الشرك، والشرك لا يمحوه إلا التوحيد، والمشرك لا أثر لطاعاته ما لم يوحد، فلا يكسب بها أجرا، ولا يكفر لها ذنبا، إلا إن أسلم فيكتب له ما سلف من عمله الخالص فقط؛ لقوله ﷺ: (أسلمت على ما أسلفت من خير).

ومن ارتد بعد إسلام، ثم أسلم، فهل ترجع إليه حسناته قبل ردته؟ قولان للعلماء، والصحيح: رجوعها إليه؛ لأن من تصدق زمن كفره مخلصا لله، تكتب له حسناته تلك إذا أسلم، فكيف بمسلم تصدق، ثم كفر، ثم أسلم؟ ! فرجوع حسنة زمن الإسلام أولى من رجوعها زمن الكفر.

* وقد اختلف العلماء في محو السيئة للحسنة، مع اتفاقهم على محو الحسنات للسيئات، والصواب: أن السيئة تؤثر على الحسنات، وقد تمحو تضعيفها، ومضاعفة الحسنة حسنات؛ فالحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف، والله يضاعف لمن يشاء، وهذا التضعيف معدود في الحسنات، وهذا لا يخالف أن رحمة الله تسبق غضبه؛ لأن الحسنة تضاعف، والسيئة تبقى واحدة، فلو محت السيئة حسنة فتمحو تضعيفها أو بعضه، فلا تأتي على جميع أصلها؛ لأن السيئة أضعف من الحسنة، والموبقات والكبائر أقوى من الصغائر، ولكل حسنة تضعيف وبركة، ويذهب من تضعيف الحسنات وبركتها بمقدار الذنوب؛ وهذا سبب عدم وجود بركة الحسنة من الفاسق والمنافق في نفسه وماله وولده.

** مسألة: تلخيص فتاوى اللجنة الدائمة في النذور.

* أفتوا بأن ابتداء النذر مكروه.

* وأفتوا بأن نذر غير البالغ لا يلزم الوفاء به فلا ينعقد النذر إلا من بالغ.

* وأفتوا بأن من نذر شيئا وعجز عن الوفاء به فعليه كفارة يمين.

=

=

* وقال أصحاب الفضيلة: " يجب على المسلم تجنب المعاصي وإن لم ينذره وإذا نذر ذلك تأكد في حقه ذلك وإذا وقعت منه معصية فعليه المبادرة بالتوبة إلى الله من تلك المعصية وعليه مع التوبة كفارة يمين".

* وأفتوا بأن نذر اللجاج والغضب كفارته كفارة يمين.

* وأفتوا بأن نذر المباح يخير فيه الناذر بين الوفاء به أو إخراج كفارة يمين.

* وقالوا: " نذر الذبح في شهر رجب ونذر إفراده أو إفراد شيء من أيامه بالصوم أمر مكروه لأن ذلك من أمور الجاهلية وعليه فيجب على السائلة أن تكفر كفارة يمين عن يمين الذبيحة وعن صيام الأيام " اهـ.

* وأفتوا بعدم لزوم الوفاء بنذر صيام السنة كلها وألزموا الناذر بكفارة يمين لأن صيام الدهر منهي عنه.

* والضابط عندهم يقول: " من نذر عبادة لله تعالى على وجه مكروه شرعا لم يلزمه الوفاء به ويكفر كفارة يمين".

* وأفتوا في مواضع متعددة بوجوب كفارة اليمين على من نذر طاعة وعجز عنها.

* وأفتوا في رجل نذر الصدقة بماله كله أن يكفيه الصدقة بالثلث لأن الذي نذر أن يتصدق بماله كله قال له النبي ﷺ: " يجزئ عنك الثلث".

* وأفتوا بأن صرف النذر لغير الله من الشرك الأكبر.

* وأفتوا بحرمة توزيع الذبائح المنذورة لغير الله لأنها ميتة لا يحل الأكل منها.

* وقالوا: " الذبح عند القبور بدعة ووسيلة من وسائل الشرك الأكبر فلا يجوز لمن نذر أن يذبح عند قبر أن يفي بنذره لأن نذره نذر معصية ونذر المعصية لا يجوز الوفاء به لما ثبت في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: " من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه " اهـ.

* وأفتوا بحرمة ذبح الشيء المنذور في مكان يذبح فيه لغير الله لحديث ثابت بن

=

=

الضحاك.

* وقال أصحاب الفضيلة: " لا يجوز لإنسان أن ينذر بانتقال جميع أمواله لأحد أبنائه أو لأحد زوجاته بقصد حرمان الباقين من الإرث كما أنه لا يجوز الوفاء بهذا النذر وعلى من فعل ذلك كفارة يمين " اهـ.

* وأفتوا في مواضع متعددة بأن نذر المعصية محرم ولا يجوز الوفاء به وفيه كفارة يمين.

* وأفتوا في مواضع متعددة بأن من نذر الصلاة في مكان لا مزية له شرعا فله الوفاء بنذره في مكانه ولا يلزمه الذهاب إلى المكان المعين.

* وأفتوا بأن من نذر الصلاة أو الاعتكاف في مسجد فله فعل نذره في مسجد أفضل منه كمن نذر أن يعتكف في المسجد الأقصى أو مسجد المدينة فله الوفاء بنذره في مسجد المدنية.

* وأفتوا بأن من نذر ذبح واحدة من الإبل فله أن يذبح عنه سبعا من الغنم.

* وأفتوا في امرأة مريضة قالت: " لئن شفاني ربي لأصومن " أنه يكفيها يوم واحد لأنها لم تحدد.

* وأفتوا فيمن نذر أن يصوم أيامًا ونسي عددهن بأنه يصوم على يغلف على ظنه أنه وفى بما عليه.

* وأفتوا بأن صوم النذر مقدم على الصوم المندوب.

* وأفتوا بأن الوفاء بالنذر على الفور وما علق منه على شرط فيجب الوفاء به فورا عند تحقق شرطه.

* وأفتوا بعدم إجزاء إخراج النقود عوضا عن الذبح المنذور.

* وقال أصحاب الفضيلة: " النذر لا ينعقد إلا بالتلفظ به قاصدًا له لقوله ﷺ: " إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به نفسها ما لم تعمل أو تتكلم " متفق عليه فمن

=

=

نوى النذر ولم يتلفظ به فإنه لا يلزمه شيء " اهـ.

* وقالوا: " الإنسان إذا اشترط على نفسه وعاهد الله تعالى أنه كلما عاد إلى الذنب أنه يكفر فإنه يجب عليه ذلك لأن ذلك من باب النذر " اهـ.

* وأفتوا في مواضع متعددة بأن من نذر طاعة وعجز عنها الآن فإنها تبقى في ذمته حتى يستطيعها لحديث: " من نذر أن يطيع الله فليطعه".

* وذكروا بأن النية تقيد لفظ الناذر المطلق وتخصص عمومه فلا بد من النظر إلى القصد عند ورود الاحتمال على اللفظ.

* وأفتوا فيمن قال: " لله علي أن أصوم شهرًا " أن التتابع من عدمه عائد إلى نيته وقت النذر.

* وأفتوا في رجل قال: " نذر علي إن ضربت زوجتي أن أذبح عشرًا من الإبل " ثم عاد وضربها فلا يخلو إن كان يقصد منع نفسه فقط فهي يمين مكفرة على الصحيح وإن كان يقصد منع نفسه مع التعبد لله بذبح الإبل فهو نذر طاعة يلزمه الوفاء به.

* وقال العلماء رحمهم الله تعالى: " الأصل إذا عين الإنسان لنذره مكانا معينا بأن نذر صدقة أو بناء مسجد في مكان معين لزم الوفاء بالنذر في المكان والجهة المعينة ما لم يمنع من ذلك مانع شرعي إلا أن ينقله إلى مكان أفضل منه مثل الحرمين الشريفين فلا بأس بذلك " اهـ.

* وقالوا: " من نذر معينا من عين أو جنس مباح لزمه الوفاء بما سماه في النذر " اهـ.

* وأفتوا في رجل جمع في نذره بين طاعة ومعصية بوجوب الوفاء بجزء النذر الذي هو طاعة وبحرمة الوفاء بما هو معصية.

* وأفتوا في امرأة نذرت صوم الاثنين والخميس وأضر ذلك بحقوق زوجها مع

=

=

رفضه فإن حق الزوج متقدم على إيجاب ذلك النذر فعليها التحلل من نذرها المذكور بكفارة يمين.

* وقالوا: " إذا أطلق الناذر في نذره الصيام جاز له أن يصومه متفرقا ومتتابعا أما إن صرح بالتتابع أو نواه أو عين الشهر فإنه يلزمه التتابع إلا إذا عين شهر رجب فإنه يكره له صومه وعليه كفارة يمين " اهـ.

* وقالوا: " من نذر صيام أيام معينة ثم لم يصمها فإنه يصومها قضاء ويكفر عن التأخير كفارة يمين " اهـ.

* وأفتوا في رجل نذر إن لو استجاب الله دعاءه أن يصلي ألف ركعة بوجوب الوفاء بذلك النذر حسب الاستطاعة مع الوصية بعدم النذر مستقبلًا.

* وقالوا: " من نذر نذر طاعة وعجز عن الوفاء به لهرم أو مرض لا يرجى برؤه أو لأسباب أخرى فعليه كفارة يمين وتبرأ ذمته بذلك لقول ابن عباس: " من نذر نذرًا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين " اهـ.

* وقالوا: " من نذر أن يقرأ القرآن وجب عليه وذلك لأنه طاعة لقول النبي ﷺ: " من نذر أن يطيع الله فليطعه " ولا يجوز أن يستأجر من ينوب عنه في ذلك ولا تبرأ بذلك ذمته لأن الأجرة لا تجوز على الاستنابة في تلاوة القرآن " اهـ.

* وأفتوا بأن ذبح النذر وذبح العقيقة لا يتداخلان لاختلاف سببهما.

* وأفتوا بأن من خالف مقتضى نذره مكرها فلا شيء عليه لقوله تعالى: " إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان".

* وأفتوا بأن من عين نذره في وقت معين لزمه الوفاء به في ذلك الوقت.

* وأفتوا بأن الوتر سنة لكنه يكون واجبًا بالنذر فيجب الوفاء به لأنه نذر طاعة.

* وأفتوا بأن من نذر العمرة وجب عليه الوفاء بنذره لأنه نذر طاعة.

* وأفتوا بأن صيام الأيام البيض سنة لكنها تكون واجبة بالنذر فيجب الوفاء به لأنه

=

=

نذر طاعة وإن وافقت أيام عادتها فلتصم ثلاثة أيام إذا طهرت.

* وأفتوا بأن من نذر حفظ القرآن الكريم أو نذر ذكرا معينًا وجب عليه لأنه نذر طاعة.

* وأفتوا بأن من نذر صوم أيام معينة ففوتها فإنه يقضي هذا الصوم لأنه نذر طاعة وعليه كفارة يمين لفوات التعيين.

* وأفتوا بأن من حدد جهة النذر أي مصرفه فإنه يجب صرفه لمن عينهم ولا يجوز صرفه إلى غيرهم.

* وقال أصحاب الفضيلة: " الأصل أن المنذور به إذا كان من الأمور المشروعة فإنه يصرف في الجهة التي عينها الناذر وإذا لم يعين جهة فهو صدقة من الصدقات يصرف في الجهات التي تصرف فيها الصدقات كالفقراء والمساكين " اهـ.

* وقالوا: " من نذر نذرا يترتب عليه إطعام طعام فالأصل أن الناذر لا يأكل من نذره إلا أن يشترط أو ينوي أن يأكل من نذره فإنه يباح له الأكل كما اشترط أو نوى " اهـ والله ربنا أعلى وأعلم.

*** مسألة في تلخيص أحكام النذور.

النذر في اللغة: "التزام خير أو شر".

قال في اللسان: "نذرت وأنذر وأنذر نذرا إذا أوجبت على نفسك شيئا تبرعا من عبادة أو صدقة أو غير ذلك".

والنذر في الشرع: التزام المكلف شيئا لم يكن عليه منجزا أو معلقا.

وقال في أنيس الفقهاء: "النذر: إيجاب عين الفعل المباح على نفسه تعظيما لله تعالى".

وقد ذكر الشيخ ابن جبرين أن أئمة الدعوة عرفوا النذر بأنه: "إلزام المكلف نفسه تعظيما لمن نذر له". وعلق على ذلك بقوله: "وقولهم: تعظيما لمن نذر له. ظاهر

=

=

في النذر أنه لا ينذر إلا لمن يعظمه".

* الدليل من الكتاب: قال الله تعالى: {وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه وما للظالمين من أنصار (٢٧٠)} [البقرة: ٢٧٠]. وقال تعالى: {ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق (٢٩)} [الحج: ٢٩] وقال تعالى: {يوفون بالنذر} [الإنسان: ٧].

الدليل من السنة: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه".

أحكام وفوائد:

١ - النذر عبادة:

النذر عبادة كالحلف والذبح وسائر العبادات يجب إخلاصها لله. قال ابن سعدي رحمه الله: "كل أمر مدحه الشارع أو أثنى على من قام به أو أمر به فهو عبادة".

والنذر لغير الله شرك لكونه متضمنا التعظيم للمنذور له والتقرب إليه بذلك.

وفي قوله تعالى: {وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر} الآية. قال الشيخ ابن باز: "دل ذلك على أن النذر عبادة حيث قرنه بالنفقات والنفقة عبادة إذا كانت لوجه الله كالصدقات على الفقراء والمساكين فإذا نذر وتصدق بشيء للقبر أو لبنائه أو لآلهة معينة صار هذا شركا أكبر بالله".

وقال الشيخ ابن جبرين: "النذر لله تعالى عبادة لكن هل يشرع؟ الصحيح أنه غير مشروع".

فالنذر فيه تعظيم لمن نذر له فهو عبادة سواء أكان نذر طاعة أم كان نذر معصية، وسواء كان نذرا مطلقا أم نذرا مقيدا، قال الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ: "إذا أطلقنا القول بأن: النذرة عبادة، فهل يدخل في هذا الإطلاق النذر المقيد؟.

والجواب: أن النذر المقيد له جهتان: الأولى وفاؤه بالنذر الذي ألزم نفسه به فإنه

=

=

يكون بذلك قد تعبد الله عبادة من هذه الجهة - فيما يظهر -.

الجهة الثانية: جهة الكراهة المتعلقة بهذا النذر المقيد، وهي إنما جاءت لصفة الاعتقاد لا لصفة أصل العبادة، فإنه في النذر المقيد إذا قال: إن كان كذا وكذا فلله علي كذا وكذا، كانت الكراهة راجعة إلى ذلك التقييد، لا إلى أصل النذر، دل على ذلك: التعليل، حيث قال: "فإنما يستخرج به من البخيل". فلا إشكال إذا، فالنذر عبادة من العبادات العظيمة".

٢- حكم الابتداء بالنذر:

عن سعيد بن الحارث أنه سمع ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يقول: أولم ينهوا عن النذر إن النبي ﷺ قال: "إن النذر لا يقدم شيئا ولا يؤخر وإنما يستخرج بالنذر من البخيل".

وفي رواية عبد الله بن مرة "لا يرد شيئا". قال ابن حجر: "وهي أعم".

وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال نهى النبي ﷺ عن النذر.

وفي لفظ لمسلم قال أخذ رسول الله ﷺ يوما ينهانا عن النذر ويقول: "إنه لا يرد شيئا وإنما يستخرج به من الشحيح".

وجاء النص بصيغة النهي الصريحة في حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لا تنذروا فإن النذر لا يغني من القدر شيئا، وإنما يستخرج به من البخيل".

وفي حديث أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: "لا يأتي ابن آدم النذر بشيء لم أكن قدرته ولكن يلقيه النذر إلى القدر قد قدر له فيستخرج الله به من البخيل فيؤتيني عليه ما لم يكن يؤتيني عليه من قبل".

وقد ذكر الحافظ ابن حجر هذه الأحاديث وألفاظها، ثم ذكر رحمه الله أن فيها إشارة إلى تعليل النهي عن النذر وأن كثيرا من المالكية وأكثر الشافعية على أن النذر مكروه لثبوت النهي عنه، ثم قال: واحتجوا بأنه ليس طاعة محضة لأنه لم يقصد به خالص القربة وإنما قصد أن ينفع نفسه أو يدفع عنها ضررا بما التزمه.

=

=

وجزم الحنابلة بالكراهة، وعندهم رواية في أنها كراهة تحريم وتوقف بعضهم في صحتها".

قال شيخ الإسلام: "وأصل عقد النذر منهي عنه". وقال في جامع الرسائل: "وأما النذر لها فينبغي أن يعلم أن أصل النذر مكروه منهي عنه بلا نزاع أعلمه بين الأئمة".

وبعض العلماء يميل إلى استحباب النذر.

ولعل القائل باستحبابه نظر إلى ما يؤول إليه عند الوفاء به، فقد ذكر الحافظ في الفتح نقلا عن القاضي حسين المتولي والغزالي أنه مستحب؛ لأن الله أثنى على من وفى به، ولأنه وسيلة إلى القربة.

وقال الحافظ في الفتح: "وإني لأتعجب ممن انطلق لسانه بأنه ليس بمكروه مع ثبوت الصريح عنه فأقل درجاته أن يكون مكروها كراهة تنزيه".

وقال الصنعاني: "القول بتحريم النذر هو الذي دل عليه الحديث، ويزيده تأكيدا تعليله بأنه لا يأتي بخير، فإنه يصير إخراج المال فيه من باب إضاعة المال، وإضاعة المال محرمة".

قال الشيخ الألباني في حديث: "ولكنه شيء استخرج به من البخيل": "دل الحديث بمجموع ألفاظه أن النذر لا يشرع عقده بل هو مكروه وظاهر النهي في بعض طرقه أنه حرام، وقد قال به قوم، إلا أن قوله: "استخرج به من البخيل" يشعر أن الكراهة والحرمة خاصة بنذر المجازاة أو المعاوضة دون نذر التبرر فهو قربة محضة وهو فوق ثواب التطوع وهذا النذر هو المراد، والله أعلم بقوله تعالى: {يوفون بالنذر} دون الأول، قال الحافظ في الفتح (١١/ ٥٠٠): وقد أخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة في قوله تعالى: {يوفون بالنذر} قال: كانوا ينذرون طاعة لله من الصلاة والصيام والزكاة والحج والعمرة ومما افترض عليهم فسماهم

=

=

الله أبرارا، وهذا صريح في أن الثناء وقع من غير نذر المجازاة".

وقال الشيخ ابن عثيمين: "والنذر في الأصل مكروه بل إن بعض أهل العلم يميل إلى تحريمه لأن النبي ﷺ نهى عنه وقال: "لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل"، ولأنه إلزام لنفس الإنسان مما جعله الله في حل منه وفي ذلك زيادة تكليف على نفسه.

ولأن الغالب أن الذي ينذر يندم، وتجده يسأل العلماء يمينا وشمالا يريد الخلاص مما نذر لثقله ومشقته عليه، ولا سيما ما يفعله بعض العامة إذا مرض أو تأخر له حاجة يريدها تجده ينذر كأنه يقول: إن الله لا ينعم عليه بجلب خير أو دفع الضرر إلا بهذا النذر".

وقال بعد ذلك: "وبعض العلماء يحرمه وإليه يميل شيخ الإسلام ابن تيمية للنهي عنه ولأنك تلزم نفسك بأمر أنت في عافية منه ...". وهذا النهي من رسول الله ﷺ بقوله: "إنما يستخرج به من البخيل" ينصرف إلى النذر المقيد.

والنذر المقيد حقيقته: أن يلزم العبد نفسه بطاعة لله جل وعلا مقابل شيء يحدثه الله جل وعلا له ويقدره، ويقضيه له، كأن يقول مثلا: إن شفى الله مريضي فلله علي نذر بأن أتصدق بكذا وكذا، أو إن نجحت فسأصلي ليلة، أو إن عينت في هذه الوظيفة فسأصوم أسبوعا، ونحو ذلك، فهذا كأنه يشترط بهذا النذر على الله جل وعلا فيقول: يا رب، إن أعطيتني كذا: صمت لك، وإن أنجحتني صليت، أو تصدقت، وإن شفيت مريضي فعلت كذا وكذا، يعني: مقابلة للفعل بالفعل، وهذا هو الذي وصفه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "إنما يستخرج به من البخيل"؛ لأن البخيل هو الذي لا يعمل العبادة حتى يقاضى عليها، فصار بما أعطاه الله من النعمة أو بما دفع عنه من النقمة كأنه في حس ذلك الناذر قد أعطي الأجر، وأعطي ثمن تلك العبادة.

=

=

قال في شفاء الصدور: "فقد نهى الصادق المصدوق المبلغ عن الله تعالى عن النذر وأخبر أنه لا يأتي بخير وأنه ليس من الأسباب الجالبة لخير أو الدافعة لشر أصلا وإنما يوافق القدر موافقة كما يوافقه سائر الأسباب التي ليست بمشروعة فيخرج البخيل حينئذ ما لم يكن يخرجه من قبل ذلك.

فإذا كان نذر الطاعات لله المعلقة بشرط لا فائدة فيه ولا يأتي بخير فما الظن بالنذر لما لا يضر ولا ينفع.

هذا وقد صار الناذرون يقول أحدهم: مرضت فنذرت ويقول الآخر: ركبت البحر فنذرت، ويقول الآخر: حبست فنذرت، ويقول الآخر: أصابتني فاقة فنذرت، وقد قام بنفوسهم أن هذه النذور هي السبب في حصول مطلوبهم ودفع مرهوبهم وقد أخبر الصادق المصدوق أن نذر الطاعة لله فضلا عن معصية ليس سببا لخير وإنما الخير الذي يحصل للناذر موافقة قدر. كموافقة سائر الأسباب".

ومن ظن أنه لا تحصل حاجة من حاجاته إلا بالنذر فإنه اعتقاد محرم لأنه ظن أن الله لا يعطي إلا بمقابل، وهذا سوء ظن بالله وسوء اعتقاد فيه سبحانه وتعالى، بل هو المتفضل المنعم على خلقه.

نقل الحافظ ابن حجر عن القرطبي قوله: "وقد ينضم إلى هذا اعتقاد جاهل يظن أن النذر يوجب حصول ذلك الغرض، أو أن الله يفعل معه ذلك الغرض لأجل ذلك النذر، وإليهما الإشارة بقوله في الحديث أيضا "فإن النذر لا يرد من قدر الله شيئا" والحالة الأولى تقارب الكفر، والثانية خطأ صريح.

قلت: بل تقرب من الكفر أيضا".

ونخرج بأقوال أهل العلم أن النذر له تعلقان:

الأول: من جهة صرفه للمنذور له تعظيما فيطلق عليه من هذه الجهة عبادة يجب أن تصرف لله وحده.

=

=

الثاني: من جهة إلزام نفس الإنسان ما جعله الله في حل وفي ذلك زيادة تكليف على نفسه فيطلق عليه من هذه الجهة مكروه. ومع ذلك فإنه إذا صاحب هذا النذر اعتقاد أو ظن أن النذر يرد القدر أويمنع من حصول المقدر أو ما شابه ذلك فإنه يزاد على كراهة النذر تحريم ذلك الاعتقاد فيجتمع في حقه الكراهة والتحريم، والله أعلم.

٣ - فائدة:

قال الشيخ السعدي رحمه الله: "باب النذر مخالف للأصل الذي هو أن الوسائل لها أحكام المقاصد، والنذر عقده مكروه، وهو الوسيلة والوفاء به واجب، وهو المقصود، فالشارع نهى عن النذر وقال: "إنه لا يأتي بخير" وأمر بالوفاء به، ومدح الموفين، والسبب ظاهر؛ فإن إيجاب الإنسان على نفسه شيئا من العبادات التي عافاه الله من وجوبها تعرض للبلاء وتعرض للمعصية، والإنسان ينبغي له أن يسعى في أسباب العافية الدينية والدنيوية من كل وجه، فإذا نذر؛ فقد حمل نفسه شيئا من العبادات التي عافاه الله من وجوبها تعرض للبلاء وتعرض للمعصية، والإنسان ينبغي له أن يسعى في أسباب العافية الدينية والدنيوية من كل وجه، فإذا نذر فقد حمل نفسه أمرا لا يدري هل يطيقه أم لا، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن العبادة لله لا تتم ولا تكمل إلا بالإخلاص التام لله والنذر فيه إخلال من الإخلاص ونقص، فإنه إذا قال العبد: لله علي نذر إن شفاني أو شفى مريضي أو أعطاني الشيء الفلاني؛ لأفعلن كذا وكذا من العبادات، ثم حصل له، كان ذلك يشبه المعاوضة والمقابلة، وأنه لم يفعل العبادة التي عينها إلا بالشرط الذي علقها عليه، والإخلاص المحض أن يكون الداعي والحامل للعمل وجه الله خالصا، لا جزاء عاجل.

ومن جهة أخرى أن الناذر جزم على الفعل ولم يعلقه بالمشيئة، وهو من هذا

=

=

الوجه يشبه المتألي على الله.

ومن جهة أخرى كثير من الناس يظن أن النذر سبب لحصول الأمر المنذور، وهذا كذب بنص الشارع، حيث قال: "إنه لا يأتي بخير، وإنما يستخرج به من البخيل"؛ فهو ليس من الأسباب التي نصبها الشارع لحصول مسبباتها، وفي قوله: "وإنما يستخرج به من البخيل" إشارة إلى ضعف إخلاص الإنسان، فإن البخيل الذي لا داعي قوي عنده من الإيمان يقضي على بخله، وإنما يستخرج منه بمثل النذر ونحوه؛ فكأن خيره الذي فيه خير ناقص ردي.

فبهذه الأسباب صار عقد النذر مكروها والوفاء به واجبا".

٤ – أقسام النذر:

ينقسم النذر إلى قسمين: نذر لله، ونذر لغير الله.

القسم الأول: النذر لله وله أقسام:

١ – نذر الطاعة ويجب الوفاء به عند الجمهور لمن قدر عليه لقوله ﷺ: "من نذر أن يطيع الله فليطعه" ومثاله نذر الصلاة والصوم والحج والعمرة وصلة الأرحام.

٢– نذر المعصية كالزنا وشرب الخمر ونحوه فلا يجوز الوفاء به لقوله ﷺ: "ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه"، وقوله: "لا وفاء لنذر في معصية"، ولكن يجب عليه أن يكفر عن نذره بكفارة يمين لقوله في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين".

وللإمام أحمد في وجوب الكفارة روايتان، أشهرها الوجوب، قال شيخ الإسلام: "وهو ظاهر مذهب أحمد". وقال الأئمة الثلاثة بعدم وجوب الكفارة.

وقال النووي رحمه الله: "ولا تلزمه كفارة يمين ولا غيرها وبهذا قال مالك والشافعي وأبو حنيفة وداود وجمهور العلماء وقال أحمد تجب فيه كفارة اليمين للحديث المروي عن عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

=

=

قال: "لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين"".

ورجح شيخنا عبد العزيز بن باز رحمه الله وجوب الكفارة فيها.

واختاره أيضا الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، وابن جبرين. والله أعلم.

٣ - النذر المباح مثل: لو نذر أن يلبس هذا الثوب فإن شاء لبسه وإن شاء لم يلبسه وكفر كفارة يمين.

٤ - النذر الذي لم يسم، كأن ينذر الإنسان بدون أن يذكر شيئا معينا، كأن يقول: "علي نذر إن شفى الله مريضي" ولم يسم شيئا فعليه كفارة يمين، لحديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين".

٥ - نذر اللجاج والغضب وسمي بهذا الاسم لأن اللجاج والغضب يحملان عليه غالبا وليس بلازم أن يكون هناك لجاج وغضب وهو كل نذر يخرج مخرج اليمين للحث على فعل شيء، أو المنع أو التصديق أو التكذيب مثل لو قال: حصل اليوم كذا وكذا فقال الآخر: لم يحصل فقال: وإن كان حاصلا فعلي لله نذر أن أصوم سنة، فالغرض من هذا النذر التكذيب فإذا تبين أنه حاصل فالناذر مخير بين أن يصوم سنة وبين أن يكفر كفارة يمين لأنه إن صام فقد وفى بنذره وإن لم يصم حنث والحانث في اليمين يكفر كفارة يمين، فقد جاء عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا نذر في غضب، وكفارته كفارة يمين".

قال ابن تيمية رحمه الله: "موجب نذر اللجاج والغضب عندنا أحد شيئين على المشهور، إما التكفير، وإما فعل المعلق، فإذا لم يلتزم الوجوب المعلق، ثبت وجوب الكفارة".

٦ - المكروه: كأن ينذر طلاق زوجته. أو نذر ترك التطوع.

قال في الروض المربع: "وإن نذر مكروها من طلاق أو غيره استحب له أن يكفر

=

=

كفارة يمين ولا يفعله".

القسم الثاني: النذر لغير الله كالنذر للموتى، والقبور، والأشجار وهذا فيه صرف عبادة لغير الله ﷻ ويسمى النذر الشركي فالنذر لغير الله لا ينعقد إطلاقا ولا تجب فيه كفارة بل هو شرك أكبر يجب التوبة منه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ولا يجوز أن ينذر أحد إلا طاعة، ولا يجوز أن ينذرها إلالله فمن نذر لغير الله فهو مشرك كمن صام لغير الله وسجد لغير الله".

وقال أيضا رحمه الله: "وأما ما نذره لغير الله كالنذر للأصنام والشمس والقمر والقبور ونحو ذلك، فهو بمنزلة أن يحلف بغير الله من المخلوقات والحالف بالمخلوقات لا وفاء عليه ولا كفارة، وكذلك الناذر للمخلوق ليس عليه وفاء ولا كفارة، فإن كليهما شرك، والشرك ليس له حرمة، بل عليه أن يستغفر الله من هذا العقد ويقول ما قال النبي ﷺ حيث قال: "من حلف باللات والعزى فليقل لا إله إلا الله"".

وقال أيضا: "والنذر للمخلوقات أعظم من الحلف بها، فمن نذر لمخلوق لم ينعقد نذره ولا وفاء عليه باتفاق العلماء: مثل من ينذر لميت من الأنبياء والمشائخ وغيرهم ... وإنما يوفى بالنذر إذا كان لله ﷻ، وكان طاعة؛ فإن النذر لا يجوز إلا إذا كان عبادة، ولا يجوز أن يعبد الله إلا بما شرع. فمن نذر لغير الله فهو مشرك أعظم من شرك الحلف بغير الله، وهو كالسجود لغير الله".

وقال ابن تيمية رحمه الله: "وإن نذر ما ليس بطاعة مثل النذر لبعض المقابر والمشاهد وغيرها زيتا أو شمعا أو نفقة أو غير ذلك فهذا نذر معصية، وهو شبيه من بعض الوجوه النذر للأوثان؛ كاللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى: فهذا لا يجوز الوفاء به بالاتفاق".

=

=

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: "فما أسرع أهل الشرك إلى اتخاذ الأوثان من دون الله، ولو كانت ما كانت، ويقولون: إن هذا الحجر، وهذه الشجرة، وهذه العين تقبل النذر، أي: تقبل العبادة من دون الله تعالى، فإن النذر عبادة وقربة، يتقرب بها الناذر إلى المنذور له".

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: "إذا ثبت كون النذر عبادة لله فصرفه إلى غيره شرك".

وقال الشيخ ابن عثيمين – حمه الله –: "وهذه قاعدة في توحيد العبادة، فأي فعل كان عبادة فصرفه لغير الله شرك".

وجاء في كتاب الانتصار لأبابطين: "وقال الشيخ صنع الله الحنفي في الرد على من أجاز النذر والذبح للأولياء، وأثبت الأجر في ذلك: "فهذا الذبح والنذر، إن كان على اسم فلان وفلان، لغير الله فيكون باطلا. وفي التنزيل {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه} [الأنعام: ١٢١]، {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين (١٦٢) لا شريك له} [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]. أي: صلاتي وذبحي لله، كما فسر به قوله {فصل لربك وانحر (٢)} [الكوثر: ٢]. قال: والنذر لغير الله إشراك مع الله. إلى أن قال: والنذر لغير الله كالذبح لغيره.

وقال الفقهاء: خمسة لغير الله شرك: الركوع، والسجود، والذبح، والنذر، واليمين.

قال: والحاصل أن النذر لغير الله فجور، فمن أين تحصل لهم الأجور!.

وقال ابن النحاس في كتاب الكبائر: "ومنها إيقاد السراج عند الأحجار والأشجار، والعيون والآبار، ويقولون: إنها تقبل النذر!! وهذه كلها بدع ومنكرات قبيحة، تجب إزالتها ومحو أثرها؛ فإن أكثر الجهال يعتقدون أنها تنفع وتضر، وتجلب وتدفع، وتشفي المرضى، وترد الغائب إذا نذر لها. وهذا شرك ومحادة لله

=

=

ورسوله"".

وفي الانتصار أيضا: "قال الشيخ قاسم الحنفي في شرح درر البحار: "النذر الذي ينذره أكثر العوام، على ما هو مشاهد الآن: كأن يكون لإنسان غائب أو مريض، أو له حاجة ضرورية، فيأتي إلى قبر بعض الصلحاء، ويجعل على رأسه سترة، ويقول: يا سيدي فلان! إن رد الله غائبي أو عوفي مريضي، أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا، أو من الفضة كذا، أو من الطعام كذا، أو من الماء كذا، أو من الشمع كذا. فهذا باطل بالإجماع لوجوه منها: أنه نذر لمخلوق، والنذر للمخلوق لا يجوز؛ لأنه عبادة، والعبادة لا تكون لمخلوق.

ومنها: أن المنذور له ميت، والميت لا يملك.

ومنها أنه ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله، واعتقاد ذلك كفر. إلى أن قال: إذا علمت ذلك فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها، وينقل إلى ضرائح الأولياء تقربا إليهم، فحرام بإجماع المسلمين".

وقال الشيخ سليمان بن عبد الله في التيسير: "وقد نص غير واحد من العلماء على أن النذر لغير الله شرك".

وقال أيضا رحمه الله: "إذا علمت ذلك فهذه النذور الواقعة من عباد القبور وأشباههم لمن يعتقدون فيه نفعا أو ضرا فيتقرب إليه بالنذر، ليقضي حاجته أو ليشفع له. كل ذلك شرك في العبادة، وهو شبيه بما ذكر الله عن المشركين في قوله: {وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون (١٣٦)} [الأنعام: ١٣٦]".

قالت اللجنة الدائمة للإفتاء: "من اعتقد من المكلفين المسلمين جواز النذر والذبح للمقبورين فاعتقاده هذا شرك أكبر مخرج من الملة يستتاب صاحبه ثلاثة

=

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢).

وَلَمَّا مَنَعَ ﷺ مِنْ التَّصَدُّق عَلَى الْمُشْرِكِينَ لِيُسْلِمُوا نَزَلَ {لَيْسَ عَلَيْك هُدَاهُمْ} أَيْ النَّاس إِلَى الدُّخُول فِي الْإِسْلَام إِنَّمَا عَلَيْك الْبَلَاغ {وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاء} هِدَايَته إِلَى الدُّخُول فِيهِ {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْر} مَال {فَلِأَنْفُسِكُمْ} لِأَنَّ ثَوَابه لَهَا {وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاء وَجْه الله} أَيْ ثَوَابه لَا غَيْره مِنْ أَعْرَاض الدُّنْيَا خَبَر بِمَعْنَى النَّهْي {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْر يُوَفَّ إِلَيْكُمْ} جَزَاؤُهُ {وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ} تُنْقِصُونَ مِنْهُ شَيْئًا وَالْجُمْلَتَانِ تَأْكِيد لِلْأُولَى[1].

=

أيام ويضيق عليه فإن تاب وإلا قتل". ا.هـ من معجم التوحيد.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ قال: كانوا يكرهون أن يرضخوا لأنسابهم من المشركين؛ فسألوا، فرضخ لهم؛ فنزلت هذه الآية: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}.

أخرجه النسائي في الكبرى (١١٠٥٢)، والطبراني في الكبير (١٢/ ٤٣)، وابن المنذر في تفسيره (١/ ٣٩/ ١)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٨٥٢)، والبزار (٢١٩٣ - كشف)، والطبري في تفسيره (٣/ ٦٣)، والحاكم (٢/ ٢٨٥)، والبيهقي (٤/ ١٩١)، والضياء في المختارة (١٠/ رقم ٦٨، ٦٩) وغيرهم، والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وصححه العلامة الوادعي في الصحيح المسند في أسباب النزول (ص ٤٩ - ٥٠)، وكذا صححه صاحبا الإستيعاب (١/
=

=

٢٠٨).

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: كان أناس من الأنصار لهم أنسباء وقرابة من قريظة والنضير، وكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم، ويريدونهم أن يسلموا؛ فنزلت: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٦٣) من طريق ابن المبارك عن سفيان الثوري عن الأعمش عن جعفر بن إياس عن سعيد بن جبير عنه به. وسنده صحيح؛ رجاله ثقات.

وعن قتادة؛ قال: ذكر لنا أن رجالًا من الصحابة قالوا: أنتصدق على من ليس من أهل ديننا؟! فأنزل الله في ذلك القرآن: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٦٣) من طريق سعيد بن أبي عروبة عنه. ورجاله ثقات؛ لكنه مرسل.

وعن الربيع؛ قال: كان الرجل من المسلمين إذا كان بينه وبين الرجل من المشركين قرابة وهو محتاج؛ فلا يتصدق عليه، يقول: ليس من أهل ديني؛ فأنزل الله: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٦٣) من طريق عبد الله بن أبي جعفر الرازي عن أبيه عن الربيع به. وسنده ضعيف جدًّا؛ فيه ثلاث علل: الأولى:

=

=

الإعضال. والثانية: أبو جعفر الرازي؛ ضعيف سيئ الحفظ وبخاصة في مغيرة. والثالثة: ابنه عبد الله فيه ضعف، وبخاصة عن أبيه؛ قال ابن حبان في "الثقات" (٨/ ٣٣٥): "يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه".

وذكر الواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٨٧) -معلقًا دون سند- في سبب نزول الآية فقال: قال المفسرون: نزلت هذه الآية حين جاءت قتيلة أم أسماء بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إليها تسألها، وكذلك جدتها، وهما مشركتان؛ فقالت: لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله ﷺ، فإنكما لستما على ديني؛ فاستأمرته في ذلك؛ فأنزل الله هذه الآية؛ فأمرها رسول الله ﷺ أن تتصدق عليهما.

وعن سعيد بن جبير: كانوا يعطون فقراء أهل الذمه صدقاتهم، فلما كثر فقراء المسلمين؛ قالوا: لا نتصدق إلا على فقراء المسلمين؛ فنزلت: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}.

أخرجه ابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٣/ ٤٠) من طريق يعقوب القمي عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد به. وسنده ضعيف؛ لإرساله.

وعن عمرو الهلالي؛ قال: سئل النبي ﷺ: أنتصدق على فقراء أهل الكتاب؟ فأنزل الله: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)} الآية، ثم دلوا على الذي هو خير وأفضل؛ فقيل: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا} [البقرة: ٢٧٣].

أخرجه سفيان بن عيينة؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ٨٧)، -ومن طريقه ابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٤٠/ ٤) -: عن عمرو به. وسنده ضعيف؛ لإعضاله.

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن النبي ﷺ كان يأمرنا أن لا نتصدق إلا على أهل

=

=

الإسلام؛ حتى نزلت هذه الآية: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)}؛ فأمر بالصدقة بعدها على كل من سألك من كل دين.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٣٧ - ٥٣٨ رقم ٢٨٥٣ و ٥٣٩/ ٢٨٦٢)، وابن مردويه في "تفسيره"؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ٨٦) -ومن طريقه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (١٠/ ١١٥،١١٦ رقم ١١٣، ١١٤) -من طريق أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد الدشتكي حدثنا أشعث بن إسحاق عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عنه به.

وسنده حسن، ويشهد له ما بعده.

وأخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" (٣/ ١٧٧)، وابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٤١/ ٥)، والواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٨٦)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٦٣) من طريقين عن أشعث عن جعفر عن سعيد به مرسلًا. وهذا سند ضعيف؛ لإرساله.

وعن ابن الحنفية؛ قال: كره الناس أن يتصدقوا على المشركين؛ فأنزل الله -تعالى-: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)} قال: فتصدق الناس عليهم.

أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" (٣/ ١٧٧)، والواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٨٦) من طريق الحجاج بن أرطاة عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية به.

وسنده مرسل، وهو ضعيف؛ فيه سالم المكي لم نعرفه.

وعن ابن جريج: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ}؛ قال: سأله رجل ليس على دينه، فأراد أن

=

=

يعطيه، ثم قال: "ليس على ديني"؛ فنزلت: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} الآية.
أخرجه ابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٤٠/ ٢) من طريق ابن ثور عن ابن جريج به.
وسنده ضعيف جدًا؛ لإعضاله.

* قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} [البقرة: ٢٧٢].

أي: ليس عليك يا محمد أن تهدي الناس، فإنك لست بمؤاخذ بجريرة من لم يهتد، وإنما أنت ملزم بتبليغهم فحسب، والمراد بالهدى المنفي هنا هو هدى التوفيق، وأما هدى البيان فهو على الرسول ﷺ.

عن ابن عباس قال: كانوا يكرهون أن يرضخوا لأنسابهم من المشركين فسألوا فرخص لهم، فنزلت هذه الآية (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون) رواه النسائي.

والمعنى: أنهم كانوا لا يتصدقون على قراباتهم من المشركين طمعا في إسلامهم، فبين الله ﷻ أن إعطاءهم أو عدم إعطائهم لا يؤثر في هدايتهم، إنما الذي يهدي هو الله سبحانه تعالى.

قال القرطبي: قال علماؤنا: هذه الصدقة التي أبيحت لهم حسب ما تضمنته هذه الآثار هي صدقة التطوع، وأما المفروضة فلا يجزئ دفعها لكافر، لقوله عليه السلام (أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم).

قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن الذمي لا يعطى من زكاة الأموال شيئا؛ ثم ذكر جماعة ممن نص على ذلك ولم يذكر خلافا.

قال الحسن: " لا نكلف محمدا -عليه السلام- بهداهم، إلا أن يبلغ رسالته".

قال الطبري: " ليس عليك يا محمد هدى المشركين إلى الإسلام، فتمنعهم صدقة التطوع، ولا تعطيهم منها ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها".

=

=

قال البغوي: "فتمنعهم الصدقة ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها".

قال الشوكاني: " أي ليس بواجب عليك أن تجعلهم مهديين قابلين لما أمروا به ونهوا عنه".

قال القاسمي: " أي لا يجب عليك أن تجعلهم مهديين إلى الإتيان بما أمروا به من المحاسن والانتهاء عما نهوا عنه من المساوئ المعدودة كالمنّ والأذى والإنفاق من الخبيث والبخل".

قال القرطبي: " قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} هذا الكلام متصل بذكر الصدقات، فكأنه بين فيه جواز الصدقة على المشركين.. وقيل: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} ليس متصلا بما قبل، فيكون ظاهرا في الصدقات وصرفها إلى الكفار، بل يحتمل أن يكون معناه ابتداء كلام".

قال ابن عثيمين: " والهدى المنفي هنا هدى التوفيق؛ وأما هدى البيان فهو على الرسول ﷺ؛ لقوله تعالى: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك} [المائدة: ٦٧]؛ ولقوله تعالى: {إن عليك إلا البلاغ} [الشورى: ٤٨]، وقوله تعالى: {فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر} [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وقوله تعالى: {فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب} [الرعد: ٤٠]... إلى آيات كثيرة تدل أن على الرسول ﷺ أن يهدي الناس هداية الدلالة، والإرشاد؛ أما هداية التوفيق فليست على الرسول، ولا إلى الرسول؛ لا يجب عليه أن يهديهم؛ وليس بقدرته ولا استطاعته أن يهديهم؛ ولو كان بقدرته أن يهديهم لهدى عمه أبا طالب؛ ولكنه لا يستطيع ذلك؛ لأن هذا إلى الله سبحانه وتعالى وحده".

قوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٧٢]، أي والله" يرشد من يشاء" إلى الإسلام.

قال الصابوني: " والله يهدي من شاء من عباده إِلى الإِسلام".

=

=

قال القاسمي: " بخلق الهداية في قلبه عقيب بيانك لجريان سنته بخلق الأشياء عقيب أسبابها، لا على سبيل الوجوب. بل على سبيل الاختيار، أفاده المهايميّ".

قال البغوي: "وأراد به هداية التوفيق، أما هدي البيان والدعوة فكان على رسول الله ﷺ، فأعطوهم بعد نزول الآية".

قال ابن عطية: " أي يرشده، وفي هذا رد على القدرية وطوائف المعتزلة".

قال ابن عثيمين: "وهذا كالاستدراك لما سبق؛ أي لمّا نفى كون هدايتهم على الرسول ﷺ بين أن ذلك إلى الله ﷻ وحده؛ فيهدي من يشاء ممن اقتضت حكمته هدايته".

قوله تعالى: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ} [البقرة: ٢٧٢]، يعني: " أيّ شيء تنفقونه من المال قليل أو كثير".

قال سفيان بن عيينة: "هو الصدقة".

وقال الحسن: " نفقة المؤمن نفسه".

قال السعدي: " أي: قليل أو كثير على أي شخص كان من مسلم وكافر".

قال ابن عطية: " والخير في هذه الآية المال لأنه اقترن بذكر الإنفاق، فهذه القرينة تدل على أنه المال، ومتى لم يقترن بما يدل على أنه المال فلا يلزم أن يكون بمعنى المال، نحو قوله تعالى: خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا [الفرقان: ٢٤] وقوله تعالى: مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: ٧] إلى غير ذلك، وهذا الذي قلناه تحرز من قول عكرمة: "كل خير في كتاب الله فهو المال".

قوله تعالى: {فَلأَنْفُسِكُم} [البقرة: ٢٧٢].

أي: لا ينتفع به غيركم، فإن كان طيبا فلأنفسكم، وإن كان خبيثا فأجره لكم، وإن مننتم به أو آذيتم فقد ظلمتم أنفسكم، وإن أخلصتم فيه فلأنفسكم.

قال أبو عبيدة: لأهل دينكم".

=

=

قال السعدي: " أي: نفعه راجع إليكم".

قال أبو السعود: "أي فهو لأنفسكم لا ينتفع به غيركم، فلا تمنوا على من أعطيتموه ولا تؤذوه ولا تنفقوا من الخبيث، أو فنفعه الديني لكم لا لغيركم من الفقراء حتى تمنعوه ممن لا ينتفع به من حيث الدين من فقراء المشركين".

قال القاسمي: " فلم تمنون به على الناس وتؤذونهم؟ ونظائر هذا القرآن كثيرة كقوله: {مَنْ عَمِلَ صالِحًا فَلِنَفْسِهِ} [فصلت: ٤٦]".

قال ابن عثيمين: " أي: وليس لله ﷻ؛ فالله سبحانه وتعالى لا ينتفع به؛ بل لأنفسكم تقدمونه؛ وما لا تنفقونه فقد حرمتم أنفسكم".

قال القرطبي: وحكي أن بعض العلماء كان يصنع كثيرا من المعروف ثم يحلف أنه ما فعل مع أحد خيرا، فقيل له في ذلك فيقول: إنما فعلت مع نفسي؛ ويتلو (وما تنفقوا من خير فلأنفسكم).

قوله تعالى: {وَمَا تُنْفِقُونَ إِلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ} [البقرة: ٢٧٢].

قيل في معناها أقوال:

الأول: أن يكون المعنى: ولستم في صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون إلا وجه الله، فقد علم الله هذا من قلوبكم، فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر؛ وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الإنفاق عليهم.

قال الحسن البصري: نفقة المؤمن لنفسه، ولا ينفق المؤمن -إذا أنفق -إلا ابتغاء وجه الله.

وقال عطاء الخراساني: يعني إذا أعطيت لوجه الله، فلا عليك ما كان عمله، وهذا معنى حسن، وحاصله أن المتصدق إذا تصدق ابتغاء وجه الله فقد وقع أجره على الله، ولا عليه في نفس الأمر لمن أصاب: أبر أو فاجر أو مستحق أو غيره، هو مثاب

=

=

على قصده.

والحديث المخرج في الصحيحين: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (قال رجل: لأتصدقن الليلة بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية، فأصبح الناس يتحدثون: تصدق على زانية! فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن الليلة بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد غني، فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على غني! فقال: اللهم لك الحمد على غني، لأتصدقن الليلة بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق، فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على سارق! فقال: اللهم لك الحمد على زانية، وعلى غني، وعلى سارق، فأتي فقيل له: أما صدقتك فقد قبلت؛ وأما الزانية فلعلها أن تستعف بها عن زناها، ولعل الغني يعتبر فينفق مما أعطاه الله، ولعل السارق أن يستعف بها عن سرقته).

الثاني: أن هذا وإن كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهي، أي ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهي كثيرا قال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن) (والمطلقات يتربصن).

الثالث: أن قوله (وما تنفقون) أي ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله. ... (ذكر هذه الأقوال الرازي رحمه الله.

وقيل: إنه شهادة من الله تعالى للصحابة رضي الله عنهم أنهم إنما ينفقون ابتغاء وجهه؛ فهذا خرج مخرج التفضيل والثناء عليهم. (ذكره القرطبي).

قال عطاء الخراساني: " إذا أعطيت لوجه الله، فلا عليك ما كان عمله".

وقال الحسن: " نفقة المؤمن لنفسه ولا ينفق المؤمن إذا أنفق- إلا ابتغاء وجه الله".

قال القاسمي: " نفي في معنى النهي. أي فلا تستطيلوا به على الناس ولا تراؤوا به".

=

=

قال الراغب: " أي ما تنفقون لهم إلا تقربًا إلي الله ﷻ-، فمعلوم أن من خص بنفقته هؤلاء، فإنه لم يقصد إلا وجه الله".

قال الصابوني: " أي لا تجعلوا إِنفاقكم إِلا لوجه الله لا لغرضٍ دنيوي".

قال ابن عطية: " وفيه تأويل آخر وهو أنها شهادة من الله تعالى للصحابة أنهم إنما ينفقون ابتغاء وجه الله، فهو خبر منه لهم فيه تفضيل، وعلى التأويل الآخر هو اشتراط عليهم ويتناول الاشتراط غيرهم من الأمة".

قال ابن عثيمين: " لا تنفقون إنفاقًا ينفعكم إلا ما ابتغيتم به وجه الله؛ فأما ما ابتغي به سوى الله فلا ينفع صاحبه؛ بل هو خسارة عليه".

قال السعدي: " هذا إخبار عن نفقات المؤمنين الصادرة عن إيمانهم أنها لا تكون إلا لوجه الله تعالى، لأن إيمانهم يمنعهم عن المقاصد الردية ويوجب لهم الإخلاص".

قوله تعالى: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ} [البقرة: ٢٧٢]، "أي أيّ شيء تنفقونه من المال".

قال ابن عثيمين: يعني" أيَّ: خير تنفقونه من الأعيان، والمنافع قليلًا كان أو كثيرًا".

قوله تعالى: {يُوَفَّ إِلَيْكُمْ} [البقرة: ٢٧٢]، " أي: يوفر لكم جزاؤه".

قال ابن عثيمين: أي: تعطَونه وافيًا من غير نقص، بل الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة".

قال الصابوني: " أي فإِن أجره وثوابه أضعافًا مضاعفة تنالونه".

قال ابن زيد: " هو مردود عليك، فمالك ولهذا تؤذيه وتمن عليه؟ إنما نفقتك لنفسك وابتغاء وجه الله، والله يجزيك".

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٢]، أي: " ولا تنقصون شيئاص من

=

=

حسناتكم".

قال سلمة بن إسحاق: " أي: لا يضيع لكم عند الله أجره في الآخرة، وعاجل خلفه في الدنيا".

قال البغوي: "لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئا".

قال القاسمي: أي لا تنقصون من حسناتكم، كما لا يزاد على سيئاتكم".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: الرد على القدرية؛ لقوله تعالى: {ولكن الله يهدي من يشاء}؛ لأنهم يقولون: «إن العبد مستقل بعمله، ولا تعلق لمشيئة الله سبحانه وتعالى فيه».

ومنها: أن هداية الخلق بمشيئة الله؛ ولكن هذه المشيئة تابعة للحكمة؛ فمن كان أهلًا لها هداه الله؛ لقوله تعالى: {الله أعلم حيث يجعل رسالته} [الأنعام: ١٢٤]؛ ومن لم يكن أهلًا للهداية لم يهده؛ لقوله تعالى: {فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم} [الصف: ٥]، ولقوله تعالى: {إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون * ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم} [يونس: ٩٦، ٩٧].

ومنها: أن أعمال الإنسان لا تنصرف إلى غيره؛ لقوله تعالى: {وما تنفقوا من خير فلأنفسكم}؛ وليس في الآية دليل على منع أن يتصدق الإنسان بعمله على غيره؛ ولكنها تبين أن ما عمله الإنسان فهو حق له؛ ولهذا جاءت السنة صريحة بجواز الصدقة عن الميت، كما ثبت ذلك في صحيح البخاري في قصة الرجل الذي قال: «يا رسول الله، إن أمي أفتلتت نفسها وأُراها لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها؟ قال: نعم تصدق عنها»؛ وكذلك حديث سعد بن عبادة حين تصدق ببستانه لأمه؛ إذًا فالآية لا تدل على منع الصدقة عن الغير؛ وإنما تدل على أن ما عمله الإنسان لا يصرف إلى غيره.

ومنها: إثبات وجه الله ﷻ؛ لقوله تعالى: {إلا ابتغاء وجه الله}؛ وأهل السنة

=

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ (٢٧٣).

{لِلْفُقَرَاءِ} خَبَر مُبْتَدَأ مَحْذُوف أَيْ الصَّدَقَات {الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيل الله} أَيْ حَبَسُوا أَنْفُسهمْ عَلَى الْجِهَاد نَزَلَتْ فِي أَهْل الصُّفَّة وَهُمْ أَرْبَعمِائَة مِنْ الْمُهَاجِرِينَ أُرْصِدُوا لِتَعَلُّمِ الْقُرْآن وَالْخُرُوج مَعَ السَّرَايَا {لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا} سَفَرًا {فِي الْأَرْض} لِلتِّجَارَةِ وَالْمَعَاش لِشُغْلِهِمْ عَنْهُ بِالْجِهَادِ {يَحْسِبهُمْ الْجَاهِل} بِحَالِهِمْ {أَغْنِيَاء مِنْ التَّعَفُّف} أَيْ لِتَعَفُّفِهِمْ عَنْ السُّؤَال وَتَرْكه {تَعْرِفهُمْ} يَا مُخَاطَب {بِسِيمَاهُمْ} عَلَامَتهمْ مِنْ التَّوَاضُع وَأَثَر الْجَهْد {لَا يَسْأَلُونَ النَّاس} شَيْئًا فَيُلْحِفُونَ {إلْحَافًا} أَيْ لَا سُؤَال لَهُمْ أَصْلًا فَلَا يَقَع مِنْهُمْ إلْحَاف وَهُوَ الْإِلْحَاح {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْر فَإِنَّ الله به عليم} فمجاز عليه[1].

=

والجماعة يقولون: إن لله سبحانه وتعالى وجهًا حقيقيًا موصوفًا بالجلال والإكرام لا يماثل أوجه المخلوقين؛ وأنه من الصفات الذاتية الخبرية؛ و «الصفات الذاتية الخبرية» هي التي لم يزل، ولا يزال متصفًا بها، ونظير مسماها أبعاض وأجزاء لنا. وأهل التعطيل ينكرون أن يكون لله وجه حقيقي، ويقولون: المراد بـ «الوجه» الثواب، أو الجهة، أو نحو ذلك؛ وهذا تحريف مخالف لظاهر اللفظ، ولإجماع السلف؛ ولأن الثواب لا يوصف بالجلال والإكرام؛ والله سبحانه وتعالى وصف وجهه بالجلال والإكرام، فقال تعالى: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} [الرحمن: ٢٧].

(١) قوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ} [البقرة: ٢٧٣]، "أي اجعلوا ما تنفقونه للفقراء الذين حبسوا أنفسهم للجهاد والغزو في سبيل الله".

=

=

يعني: المهاجرين الذين قد انقطعوا إلى الله وإلى رسوله، وسكنوا المدينة وليس لهم سبب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم.

قال القرطبي: وإنما خص فقراء المهاجرين بالذكر لأنه لم يكن هناك سواهم وهم أهل الصفة وكانوا نحوا من أربعمائة رجل، وذلك أنهم كانوا يقدمون فقراء على رسول الله ﷺ، وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله ﷺ، فقيل لهم: أهل الصفة.

قال أبو ذر: كنت من أهل الصفة وكنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله ﷺ فيأمر كل رجل فينصرف برجل ويبقى من بقي من أهل الصفة عشرة أو أقل فيؤتى النبي ﷺ بعشائه ونتعشى معه.

قال الرازي: قوله تعالى (... في سبيل الله) فبين تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة، ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها:

أحدها: إزالة عيلتهم.

والثاني: تقوية قلبهم لما انتصبوا إليه.

وثالثها: تقوية الإسلام بتقوية المجاهدين.

ورابعها: أنهم كانوا محتاجين جدا مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم، على ما قال تعالى (لا يستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف).

قال ابن عثيمين: " أي منعوا من الخروج من ديارهم في شريعته".

قال ابن كثير: " يعني: المهاجرين الذين قد انقطعوا إلى الله وإلى رسوله، وسكنوا المدينة وليس لهم سبب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم".

قال ابن عطية: {أُحْصِرُوا}: أي: "حبسوا ومنعوا.. [أي]: أنهم هم حابسو أنفسهم بربقة الدين وقصد الجهاد وخوف العدو، إذا أحاط بهم الكفر، فصار خوف العدو عذرا".

=

=

قال الطبري: " الذين جَعلهم جهادُهم عدوَّهم يُحْصِرون أنفسَهم فيحبسونها عن التصرُّف فلا يستطيعون تصرّفًا".

قال القاسمي: " أي حبسوا أنفسهم في طاعته تعالى من جهاد أو غيره".

وذهب بعض اللغويين إلى أن (أحصر) و (حصر) بمعنى واحد من الحبس والمنع سواء كان ذلك بعدو أو بمرض ونحوه من الأعذار، حكاه ابن سيده وغيره ونقله ابن عطية.

وقوله تعالى {لِلْفُقَرَاءِ} متعلق بمحذوف ينساق إليه الكلام، أي اجعلوا ما تنفقونه للفقراء، أو صدقاتكم للفقراء. أي المحتاجين إلى النفقة.

وقوله تعالى {الفقراء} جمع فقير؛ و «الفقير» هو المعدم؛ لأن أصل هذه الكلمة مأخوذة من «الفقر» الموافق لـ «القفر» في الاشتقاق الأكبر - الذي يتماثل فيه الحروف دون الترتيب؛ و «القفر» الأرض الخالية، كما قال الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفر وليس قربَ قبرِ حرب قبر

فـ «الفقير» معناه الخالي ذات اليد؛ ويقرن بـ «المسكين» أحيانًا؛ فإذا قرن بـ «المسكين» صار لكل منهما معنى؛ وصار «الفقير» من كان خالي ذات اليد؛ أو من لا يجد من النفقة إلا أقل من النصف؛ والمسكين أحسن حالًا منه، لكن لا يجد جميع الكفاية؛ أما إذا انفرد أحدهما عن الآخر صار معناهما واحدًا؛ فهو من الكلمات التي إذا اجتمعت افترقت؛ وإذا افترقت اجتمعت.

وقوله تعالى {فِي سَبِيلِ اللهِ} [البقرة: ٢٧٣]، يحتمل وجهين:

أحدهما: الجهاد.

والثاني: الدخول في شريعة الإسلام.

قال ابن عطية: " واللفظ يتناولهما".

وفي تفسير قوله تعالى {أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ} [البقرة: ٢٧٣]، أربعة أقاويل:

=

=

أحدها: حَصَروا أنفسهم في سبيل الله للغزو، أي: أنهم منعوا أنفسهم من التصرف للمعاش خوف العدو من الكفار، قاله قتادة، وابن زيد. ورجحه الطبري.

والثاني: منعهم الكفار بالخوف منهم، قاله السدي.

والثالث: منعهم الفقر من الجهاد. يعني: أن فقرهم وضعفهم منعهم من السفر لجهاد العدو ومقارعته. وهو محتمل.

والرابع: منعهم التشاغل بالجهاد عن طلب المعاش. اختاره الحافظ ابن حجر.

قال الشنقيطي: " لم يبين هنا سبب فقرهم؛ ولكنه بين في سورة الحشر أن سبب فقرهم هو إخراج الكفار لهم من ديارهم وأموالهم بقوله: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ} [الحشر: ٨] الآية".

قوله تعالى: {لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ} [البقرة: ٢٧٣]، "أي: لا يستطيعون بسبب الجهاد السفر في الأرض للتجارة والكسب".

قال القاسمي: " أي ذهابا فِي {الْأَرْضِ} لاكتساب أو تجارة".

قال الآلوسي: " أي مشيا فيها وذهابا للتكسب والتجارة".

قال الطبري: " لا يستطيعون تقلُّبًا في الأرض، وسفرًا في البلاد، ابتغاءَ المعاش وطَلبَ المكاسب، فيستغنوا عن الصدقات، رهبةَ العدوّ وخوفًا على أنفسهم منهم".

قال ابن كثير: " يعني: سفرًا للتسبب في طلب المعاش. والضرب في الأرض: هو السفر؛ قال الله تعالى: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ} [النساء: ١٠١]، وقال تعالى: {عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ} الآية [المزمل: ٢٠]".

قال ابن عطية: " كانوا لا يستطيعون الضرب في الأرض لكون البلاد كلها كفرا

=

=

مطبقا، وهذا في صدر الهجرة، فقلتهم تمنع من الاكتساب بالجهاد. وإنكار الكفار عليهم إسلامهم يمنع من التصرف في التجارة".

قال القرطبي: " وقيل: معنى {لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ}، أي لما قد ألزموا أنفسهم من الجهاد. والأول أظهر".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ} [البقرة: ٢٧٣]، وجهين:

أحدهما: يعني تصرفًا، قاله ابن زيد.

والثاني: يعني تجارة، قاله قتادة، والسدي، ورجاء بن حيوة.

والضرب في الأرض هو السفر فيها، قال ﷻ: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ} [النساء: ١٠١]، وظاهر الآية أنه السفر للتجارة والتكسب كما هو قول جمهور المفسرين. والله أعلم.

قوله تعالى: {يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ} [البقرة: ٢٧٣]، "أي: يظنهم الذي لا يعرف حالهم أغنياء موسرين من شدة تعففهم".

قال ابن كثير: ": الجاهلُ بأمْرهم وحالهم يحسبهم أغنياء، من تعففهم في لباسهم وحالهم ومقالهم".

قال قتادة: ": يحسبهم الجاهل بأمرهم أغنياء من التعفف".

قال الطبري: " من تعففهم عن المسألة، وتركهم التعرض لما في أيدي الناس، صبراً منهم على البأساء والضراء".

قال القرطبي: " أي أنهم من الانقباض وترك المسألة والتوكل على الله بحيث يظنهم الجاهل بهم أغنياء، وفيه دليل على أن اسم الفقر يجوز أن يطلق على من له كسوة ذات قيمة ولا يمنع ذلك من إعطاء الزكاة إليه".

قال الماوردي: من التعفف: يعني من التقنع والعفة والقناعة".

=

=

قال القاسمي: " والتلويح به قناعة بما أعطاهم مولاهم، ورضا عنه، وشرف نفس".

قال الحسن: " دلّ الله المؤمنين عليهم وجعل نفقاتهم لهم، وأمرهم أن يضعوا نفقاتهم فيهم ورضي عنهم".

و (التعفف): هو تَرْك مسألة الناس، من (العفة) عن الشيء، والعفة عن الشيء، تركه، كما قال رؤبة:

فَعَفَّ عَنْ أَسْرَارِهَا بَعْدَ العَسَقْ وَلَمْ يَضَعْها بيْنَ فَرك وعشق

يعني بَرِئ وتجنَّبَ.

وقوله تعالى {يَحْسَبُهُمُ [البقرة: ٢٧٣]، فيه قراءتان:

الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو والكسائي: {يَحْسِبُهُمُ} بكسر السين في كلّ القرآن.

الثانية: وقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة: {يَحْسَبُهُمُ}، بفتح السين في كلّ القرآن.

قال أبو علي الفارسي: "القراءة بـ (تحسَب) بفتح السّين أقيس، لأنّ الماضي إذا كان على فعل نحو حسب، كان المضارع على يفعل مثل: فرق يفرق، وشرب يشرب، وشذّ يحسب فجاء على يفعل في حروف أخر. والكسر حسن لمجيء السمع به، وإن كان شاذا عن القياس".

وقوله تعالى: {مِنَ التَّعَفُّفِ} [البقرة: ٢٧٣]، فإن {مِنَ} لابتداء الغاية، أي من تعففهم ابتدأت محسبته، وليست لبيان الجنس، لأن الجاهل بهم لا يحسبهم أغنياء غناء تعفف، وانما يحسبهم أغنياء غناء مال، ومحسبته من التعفف ناشئة، وهذا على أنهم متعففون عفة تامة عن المسألة، وهو الذي عليه جمهور المفسرين.

قوله تعالى: {تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ} [البقرة: ٢٧٣]، أي: "تعرفهم يا محمد بعلامتهم

=

=

وآثارهم".

قال الصابوني: "أي: تعرف حالهم أيها المخاطب بعلامتهم من التواضع وأثر الجهد".

قال ابن كثير: " بما يظهر لذوي الألباب من صفاتهم كما قال تعالى: {سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ} [الفتح: ٢٩]، وقال: {وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ} [محمد: ٣٠]، وفي الحديث الذي في السنن: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، ثم قرأ: إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ [الحجر: ٧٥]".

وروي " عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: ليس المسكين بالطواف عليكم، فتعطونه لقمة لقمة، إنما المسكين المتعفف الذي لا يسأل الناس إلحافا".

وذكر أهل التفسير في المراد بقوله تعالى {بِسِيمَاهُمْ} [البقرة: ٢٧٣] هُنَا ستة أقوال:

أحدها: التخشع والتواضع، قاله مجاهد.

والثاني: الفقر، قاله السدي.

والثالث: وقيل: تعرف في وجوههم الجهد من الحاجة. حكي ذلك عن الربيع.

والرابع: وقيل: تعرفهم برثاثة ثيابهم. ذكره ابن زيد.

والخامس: وقال الضحاك: "صفرة ألوانهم من الجوع والضر".

السادس: وقال قوم، وحكاه مكي: "هي أثر السجود". قال ابن عطية: " وهذا حسن، لأنهم كانوا متفرغين متوكلين لا شغل لهم في الأغلب إلا الصلاة، فكان أثر السجود عليهم أبدا".

والأظهر اختلاف ذلك من فقير إلى آخر. والله أعلم.

قال الطبري: " الله ﷻ أخبر نبيَّه ﷺ أنه يعرفهم بعلاماتهم وآثار الحاجة فيهم. وإنما كان النبيُّ ﷺ يدرك تلك العلامات والآثار منهم عند المشاهدة بالعِيان،

=

=

فيعرفُهم وأصحابه بها، كما يُدرك المريضُ فيعلم أنه مريض بالمعاينة.
وقد يجوز أن تكون تلك السيما كانت تخشُّعًا منهم، وأن تكون كانت أثر الحاجة والضرّ، وأن تكون كانت رثاثة الثياب، وأن تكون كانت جميعَ ذلك، وإنما تُدرك علامات الحاجة وآثار الضر في الإنسان، ويعلم أنها من الحاجة والضر، بالمعاينة دون الوصف. وذلك أن المريض قد يصير به في بعض أحوال مرضه من المرض، نظيرُ آثار المجهود من الفاقة والحاجة، وقد يلبس الغني ذو المال الكثير الثيابَ الرثة، فيتزيّى بزيّ أهل الحاجة، فلا يكون في شيء من ذلك دلالة بالصّفة على أنّ الموصوف به مختلٌّ ذو فاقة. وإنما يدري ذلك عند المعاينة بسيماه، كما وصف الله نظير ما يُعرف أنه مريض عند المعاينة، دون وَصْفه بصفته".
وأصل (السيما): من السمة التي هي العلامة، قلبت الواو إلى موضع العين، وقال آخرون: أصل السيما: الارتفاع، لأنها علامة رفعت للظهور.
ومن العرب من يقول: (بسيمائهم) فيمدها، وأما ثقيف وبعض أسَدٍ، فإنهم يقولون: (بسيميائهم) ؛ ومن ذلك قول الشاعر:

غُلامٌ رَمَاهُ اللهُ بالحُسْنِ يَافِعًا لَهُ سِيمِيَاءٌ لا تَشُقُّ عَلَى البَصَرْ

قوله تعالى: {لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا} [البقرة: ٢٧٣]، أي: " لا يسألونك الناس شيئًا أصلًا فلا يقع منهم إِلحاح".
قال الآلوسي: " أي إلحاحا، وهو أن يلازم المسئول حتى يعطيه من قولهم لحفني من فضل لحافه أي أعطاني من فضل ما عنده، وقيل: سمي الإلحاح بذلك لأنه يغطي القلب كما يغطي اللحاف من تحته".
قال ابن كثير: " أي: لا يُلحْون في المسألة ويكلفون الناس ما لا يحتاجون إليه، فإن من سأل وله ما يغنيه عن السؤال، فقد ألحف في المسألة".
قال عطاء في وصفهم: "إذا كان عندهم غداء لا يسألون عشاء، وإذا كان عندهم

=

=

عشاء لا يسألون غداء".

وفي انتصاب قوله تعالى (إِلْحَافًا)، ثلاثة أوجه:

أحدها: على أنه مصدر في موضع الحال، أي: لا يسألون في حال الإلحاف.

والثاني: أنه مفعول لأجله، أي: لا يسألون لأجل الإلحاف.

والثالث: أنه منصوب على المصدر بفعل مقدر، أي: يلحفون إلحافًا، والجملة المقدرة حال من فاعل (يَسالُون).

قال ابن حجر: " وهل المراد نفي المسألة فلا يسألون أصلًا، أو نفي السؤال بالإلحاف خاصة، فلا ينتفي السؤال بغير إلحاف؛ فيه احتمال، والثاني أكثر في الاستعمال، ويحتمل أن يكون المراد لو سألوا لم يسألوا إلحافًا فلا يستلزم الوقوع".

واختلف العلماء في معنى قوله {لا يَسْأَلونَ النَّاسَ إِلْحَافًا} [البقرة: ٢٧٣]، على قولين:

الأول: قيل هو نفي للسؤال والإلحاف جميعا، أي لايسألون البتة. قاله الطبري والزجاج.

ومنه قول الشاعر:

عَلَى لَاحِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ إِذَا سَافَهُ الْعَوْدَ الدِّيَافِيُّ جَرْجَرا

يريد نفى المنار والاهتداء به.

قال القرطبي: " وعلى هذا جمهور المفسرين، يكون التعفف صفة ثابتة لهم، أي لا يسألون الناس إلحاحا ولا غير إلحاح".

الثاني: وقال قوم: "إن المراد نفي الإلحاف، أي أنهم يسألون غير إلحاف، وهذا هو السابق للفهم، أي يسألون غير ملحفين".

والذي ذهب إليه الأكثرون كالفراء والزجاج والطبري وابن الأنباري وأكثر أهل

=

=
المعاني والتفسير -كما نسب ذلك لهم الواحدي والقرطبي والشوكاني-أن المعنى: لا يسألون الناس البتة لا بإلحاف ولا بغير إلحاف ووجهه: أن التعفف صفة ثابتة لهم لا تفارقهم ومجرد السؤال ينافيها، وأيضًا أن كون الجاهل بهم يحسبهم أغنياء من التعفف لا يكون إلا مع عدم السؤال البتة.

قال ابن عطية: " والآية تحتمل المعنيين: نفي السؤال جملة ونفي الإلحاف فقط، أما الأولى فعلى أن يكون التَّعَفُّفِ صفة ثابتة لهم، ويحسبهم الجاهل بفقرهم لسبب تعففهم أغنياء من المال، وتكون {مِنَ} لابتداء الغاية، ويكون قوله: {لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافًا} لم يرد به أنهم يسألون غير إلحاف بل المراد به التنبيه على سوء حالة من يسأل إلحافا من الناس، كما تقول: هذا رجل خير لا يقتل المسلمين.. وأما المعنى الثاني فعلى أن يكون التَّعَفُّفِ داخلا في المحسبة أي إنهم لا يظهر لهم سؤالا، بل هو قليل".

وقال ابن عثيمين: " هل النفي للقيد؛ أو للقيد والمقيد؟ إن نظرنا إلى ظاهر اللفظ فإن النفي للقيد؛ أي أنهم لا يلحون في المسألة؛ ولكن يسألون؛ وإن نظرنا إلى مقتضى السياق ترجح أنهم لا يسألون الناس مطلقًا؛ فيكون النفي نفيًا للقيد – وهو الإلحاف، والمقيد – وهو السؤال؛ والمعنى أنهم لا يسألون مطلقًا؛ ولو كانوا يسألون ما حسبهم الجاهل أغنياء؛ بل لظنهم فقراء بسبب سؤالهم؛ ولكنه ذكر أعلى أنواع السؤال المذموم – وهو الإلحاح؛ ولهذا تجد الإنسان إذا ألح – وإن كان فقيرًا – يثقل عليك، وتمل مسألته؛ حتى ربما تأخذك العزة بالإثم ولا تعطيه؛ فتحرمه، أو تنهره مع علمك باستحقاقه؛ وتجد الإنسان الذي يظهر بمظهر الغني المتعفف ترق له، وتعطيه أكثر مما تعطي السائل".

وقال أبو حيان: " "إذا نفي حكم عن محكوم عليه بقيد فالأكثر في لسان العرب انصراف النفي لذلك القيد، فيكون المعنى على هذا ثبوت سؤالهم ونفي
=

=

الإلحاح، أي: وإن وقع منهم سؤال فإنما يكون بتلطف وتستر لا بإلحاح".

وقد ذكر أهل التفسير في معنى (الإلحاف) وجوها:

أحدها: الإلحاف، يعني: أن يسأل وله كفاية. قال رسول الله ﷺ: "من سأل وله قيمة وقية فهو ملحف، والوقية: أربعون درهما".

والثاني: أنه الاشتمال بالمسألة، ومنه اشتق اسم اللحاف.

والثالث: أنه الحلف في المسألة. قاله السدي.

والرابع: أنه الإلحاح في المسألة. قاله ابن زيد.

الخامس: وقيل: أن الإلحاف: هو فرط المدح لدى السائل في حال العطاء، وفرط الذم لديه في حال المنع.

و«الإلحاف» والإلحاح واللَّجاجُ والإحفاءُ بمعنى واحد، يقال: ألحفَ وألحَّ في المسألِةِ: إذا لَجَّ فيها، وفي الحديث: "من سأل وله أربعون فقد ألحف".

واختلف في اشتقاق لفظة (الإلحاف) على أقوال:

أحدها: أنها: مشتقة من اللِّحاف، لأنه يشتملُ الناسَ بمسألتِه ويَعُمُّهم، كما يشتملُ اللِّحافُ من تحتِه ويُغَطِّيه، ومنه قول ابن الأحمر:

يظلُّ يَحُفُّهُنَّ بقَفْقَفَيْهِ ... ويَلْحَفُهُنَّ هَفْهافًا ثَخِينا

يصف ذكر نعام يحضن بيضا، فكأن هذا السائل الملح يعم الناس بسؤاله فيلحفهم ذلك.

ومنه قول طرفة:

ثمَّ راحُوا عَبَقُ المِسْكِ بِهِمْ ... يُلْحِفُون الأَرْضَ هُدَّابَ الأُزُرْ

أي يلبسونها الأرض كإلباس اللحاف للشيء.

قال الراغب: " والإلحاف استشعار المسألة والاستقصاء فيها وتذرعها، يقال: لحفته: أي ألبسته إلحافا ككسوته، أي ألبسته كساءً".

=

=

الثاني: وقيل: بل اشتقاقُ للفظةِ من «لَحْفِ الجبل» وهو المكانُ الخَشِنُ، ومجازُه أنَّ السائلَ لكثرة سؤالِه كأنه استعمل الخشونةَ في مسألتِه.

الثالث: وقيل: بل هي (من لحَفَني فلانٌ)، أي: أعطاني فَضْلَ ما عنده، وهو قريبٌ من معنى الأول.

قوله تعالى: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٧٣]، " أي ما أنفقتموه في وجوه الخير فإن الله يجازيكم عليه أحسن الجزاء".

قال قتادة: " محفوظ ذلك عن الله، عالم به، شاكر له، وأنه لا شيء أشكر من الله، لا أجزأ بخير من الله".

قال ابن كثير: " أي: لا يخفى عليه شيء منه، وسيجزي عليه أوفر الجزاء وأتمه يوم القيامة، أحوج ما يكونون إليه".

قال الآلوسي: " فيجازيكم به وهو ترغيب في الإنفاق لا سيما على هؤلاء".

قال ابن عثيمين: " هذه الجملة شرطية ذيلت بها الآية المبينة لأهل الاستحقاق حثًا على الإنفاق؛ لأنه إذا كان الله عليمًا بأيّ خير ننفقه فسيجازينا عليه الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أنه لا يجوز أن نعطي من يستطيع التكسب؛ لقوله تعالى: {لا يستطيعون ضربًا في الأرض}؛ لأنه عُلم منه أنهم لو كانوا يستطيعون ضربًا في الأرض، والتكسب فإنهم لا يعطون؛ ولهذا لما جاء رجلان إلى الرسول ﷺ يسألانه الصدقة صعَّد فيهما النظر وصوَّبه، ثم قال: «إن شئتما أعطيتكما؛ ولا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب»؛ فإذا كان الإنسان يستطيع الضرب في الأرض والتجارة والتكسب، فإنه لا يعطى؛ لأنه وإن كان فقيرًا بماله؛ لكنه ليس فقيرًا بعمله.

ومنها: الثناء على من لا يسأل الناس؛ لقوله تعالى: {لا يسألون الناس إلحافًا}؛

=

=

وقد كان من جملة ما بايع النبي ﷺ أصحابه: ألا يسألوا الناس شيئًا؛ حتى إن الرجل ليسقط سوطه من على بعيره، فينزل، فيأخذه ولا يقول لأخيه: أعطني إياه؛ كل هذا بعدًا عن سؤال الناس.

والسؤال - أي سؤال المال - لغير ضرورة محرم إلا إذا علمنا أن المسؤول يفرح بذلك ويُسَر؛ فإنه لا بأس به؛ بل قد يكون السائل مثابًا مأجورًا لإدخاله السرور على أخيه؛ كما لو سأل إنسان صديقًا له يعرف أنه يكون ممتنًا بهذا السؤال؛ وقد قال النبي ﷺ في اللحم الذي على البرمة: «هو على بريرة صدقة؛ ولنا هدية». ا.هـ

* * مسألة: الأسير أحق بالزكاة من الفقير ومقدم عليه؛ لأن الأسير يخشى على نفسه ودينه، والفقير يخشى على نفسه فقط؛ ولذا قال ﷺ: (فكوا العاني، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض)؛ رواه البخاري.

وفكاك المرأة الأسيرة أوجب من الرجل؛ لأن الرجل يخشى على دينه ونفسه، والمرأة يخشى على دينها ونفسها وعرضها، وكلما عظم الأثر على الأسير في نفسه وعلى من خلفه، ففكاكه أوجب وأعظم.

وإذا وجب القتال لفك الأسرى، فبذل المال لذلك أولى من بذل الدم، وقد روى أشهب وابن نافع، عن مالك؛ أنه سئل: أواجب على المسلمين افتداء من أسر منهم؟ قال: نعم؛ أليس واجب عليهم أن يقاتلوا حتى يستنقذوهم؟ فكيف لا يفدونهم بأموالهم؟ !

وقال أحمد: يفادون بالرؤوس، وأما بالمال، فلا أعرفه.

ولعل مراد أحمد: أن النبي ﷺ كان يفادي الأسرى بالأسرى، لا بالمال؛ لأن هذا أقوى لشوكة المسلمين وهيبتهم، وألا يستضعفوا ويهانوا؛ فالنفوس أعظم منزلة من الأموال عند أهلها، والرأس بالرأس مكافأة بالمثل؛ لا يظهر في ذلك استضعاف لأحد، وأما المال، فيظهر فيه الضعف، مع القول بجواز دفعه، بل

=

=

بوجوبه إن تعذرت الرؤوس والقوة، ولم يرد أحمد ألا يفك الأسير بالمال.

ويروى عن عمر: أن فكاك الأسير يكون من بيت المال.

والحق: أن فكاك الأسير أولى من جميع الأصناف الثمانية من بيت المال وأموال المسلمين.

والآية نزلت في المهاجرين الذين جاؤوا من مكة إلى المدينة، فحبستهم هجرتهم عن حرية الضرب في الأرض والرزق؛ لتربص المشركين بهم وبحثهم عنهم، فلا يستطيعون رعيا في ماشية خارج المدينة، ولا سفرا للشام أو اليمن للتجارة؛ خوفا من تربص قريش بهم، وقطعهم لطريقهم أو تبييتهم؛ فقد كان لقريش أعين بالمدينة.

روى ابن جرير، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد؛ في قوله: {للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله}: مهاجري قريش بالمدينة مع النبي ﷺ، أمر بالصدقة عليهم.

وبهذا قال أبو جعفر والسدي وغيرهما.

ويدخل في هذا من حبس نفسه في سبيل الله ينتظر الغزو ودعوى النفير، فمنعه تربصه وحبسه لنفسه من التجارة والزراعة، وقد روى ابن جرير، عن معمر، عن قتادة؛ في قوله: {الذين أحصروا في سبيل الله}؛ قال: حصروا أنفسهم في سبيل الله للغزو.

وفي الآية: أن الأصل في غير المحصور والمنتظر: العمل وأكله من كسب يده، وبذله للأسباب؛ فالآية جعلت حصرهم لأنفسهم في سبيل الله سببا للصدقة عليهم، ولو حصر نفسه من غير سبب عجزا وتواكلا، لا يعطى من الزكاة؛ كي يعمل ويتكسب؛ حتى لا يعان على نفسه فيتكل، ويستثنى من هذا: من لديه قدرة في بدنه، وحرص في نفسه، لكنه لم يجد عملا يتكسب به؛ فهذا محروم من الكسب؛ كما في قوله تعالى: {والذين في أموالهم حق معلوم (٢٤) للسائل

=

=

والمحروم} [المعارج: ٢٤، ٢٥]، وهو المحارف يعطى من الزكاة، ويأتي الكلام عليه في موضعه بإذن الله.

* في الآية: مشروعية تتبع حال الفقير ممن لا يظهر فقره، ومدح المتعففين الذين لا يتعرضون لسؤال الناس، وفضل الإحسان إليهم، وفيها جواز الأخذ بالسيما الظاهرة عند دفع الزكاة.

والسيما هي التخشع؛ كما قاله مجاهد وغيره.

وقيل: تعرف في وجوههم الجهد من الحاجة؛ كما قاله الربيع، وبمعناه قال السدي وغيره.

وقال ابن زيد: "هي رثاثة الثياب".

وهذه الأوصاف وأمثالها ليست قطعية؛ فقد تظهر البذاذة والرثاثة من غني، ويظهر تكلف اليسار من فقير؛ فلا حرج من الأخذ بالسيما والظاهر عند الفقر، وأما إذا أظهر رجل الغنى، وأبدى فقرا وسأل الناس، فيعطى لسؤاله ويصدق في قوله؛ لقوله تعالى: {والذين في أموالهم حق معلوم (٢٤) للسائل والمحروم} [المعارج: ٢٤، ٢٥]، وكما أعطي الفقير لظاهر رثاثته من غير أن يتكلم وقد يشاركه في ظاهره الغني، فكذلك الفقير الذي يظهر يسارا، الذي يشاركه الغني في ظاهره ويخالفه في قوله؛ فهذا يسأل، وهذا لا يسأل، وظهور الفقر قولا أصدق من ظهوره صورة وحالا، ولكن يذكر من يظهر منه القوة واليسار أنه يظهر منك قوة ويسار، وهذه الزكاة لا تجوز لمثل ظاهر حالك، وإن أخذها يعطاها، فيوكل إلى نفسه، ما لم يشتهر كذبه وتربصه بأموال الفقراء وهو غني.

وكان النبي ﷺ يعطي من ظاهره القوة، ويذكره ويخوفه من أخذها بغير حق؛ كما في "المسند"، وعند أبي داود والنسائي، عن عبيد الله بن عدي بن الخيار؛ أن رجلين حدثاه أنهما أتيا رسول الله ﷺ يسألانه من الصدقة، فقلب فيهما البصر -

=

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤).

{الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم

=

وقال محمد: بصره - فرآهما جلدين، فقال رسول الله ﷺ: (إن شئتما أعطيتكما، ولا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب).

وفيه: أن القادر على الكسب، الواجد للعمل: لا تحل له الزكاة؛ لأنها تعينه على العجز والقعود.

وربما يكون الفقير المحتاج المتعفف غير ملح، ويلح الغني في طلب حاجته؛ ولذا قال تعالى: {لا يسألون الناس إلحافا}؛ أي: كدا وإلحاحا.

والصدقة أخف من الزكاة؛ لأن الصدقة يجوز دفعها للأغنياء بلا خلاف؛ نقل الإجماع النووي وغيره، والأفضل: تركها للمحتاجين والمعوزين.

* والصدقة على الأقارب أفضل من الأبعدين؛ لأنها صدقة وصلة، والهدية على الأقربين أفضل من الصدقة على الأبعدين؛ لأثر هدية القريب عليه في جلب فضائل عظيمة كصلة الرحم، وشد الأزر به عند الحاجة إليه في حق، وأثر الهدية في القريب أدوم من أثر الصدقة في البعيد؛ لما في "الصحيحين"؛ أن ميمونة بنت الحارث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أخبرته: أنها أعتقت وليدة ولم تستأذن النبي ﷺ، فلما كان يومها الذي يدور عليها فيه قالت: أشعرت يا رسول الله أني أعتقت وليدتي؟ قال: (أو فعلت؟)، قالت: نعم، قال: (أما إنك لو أعطيتها أخوالك، كان أعظم لأجرك).

وتتفاضل الصدقة والهدية والزكاة بعظم أثرها المتعدي على الدافع والقابض، والأصل: أن الزكاة أعظم؛ لأنها فريضة، والفريضة أعظم من النافلة، ومن يأبى أخذ الصدقة والزكاة تعففا مع حاجته إليها، أو من تحرم عليه الزكاة؛ كآل بيت النبي ﷺ: فالهدية له هنا أعظم من الزكاة والصدقة.

ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون}[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن أبي أمامة الباهلي؛ صدي بن عجلان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ قال: نزلت هذه الآية في أصحاب الخيل: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)}؛ فيمن يربطها لا خيلاء، ولا لضمار.

أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" (٤٢/ ٣٧ - ٣٨) بسند ضعيف، وقد ضعفه البخاري وابن عساكر.

وعن عريب المليكي، عن النبي ﷺ؛ قال: "نزلت هذه الآية: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)} في أصحاب الخيل".

أخرجه ابن سعد في "الطبقات" (٧/ ٤٣٣)، وابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٤٥ - ٤٦/ ١٨)، وابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٤٢ رقم ٢٨٨٠)، والطبراني في "المعجم الكبير" (١٧/ ١٧١ رقم ٥٠٤)، و"الأوسط" (٢/ ١٧ رقم ١٠٨٣) - ومن طريقه ابن الأثير في "أسد الغابة" (٣/ ٥٣١) -، وابن أبي عاصم في "الآحاد والمثاني" (٥/ ١٥٨ رقم ٢٦٩٦)، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٦)، و"الوسيط" (١/ ٣٩٢)، وأبو الشيخ في "العظمة" (٥/ ١٧٨١، ١٧٨٢ رقم ١٢٨٣، ١٢٨٤)، وابن عدي في "الكامل (٣/ ١١٩٦)، وأبو نعيم الأصبهاني في "معرفة الصحابة" (٤/ ٢٢٥٢ رقم ٥٥٩٢) من طريق سعيد بن سنان عن يزيد بن عبد الله بن عريب المليكي عن أبيه عن جده به. وسنده ضعيف جدًا؛ فيه ثلاث علل: الأولى: سعيد بن سنان؛ متروك الحديث، متهم بالوضع؛ كما في "الكامل" (٣/ ١١٩٧)، و"التهذيب" (٤/ ٤٦)، و"التقريب" (١/ ٢٩٨).

والثانية والثالثة: يزيد بن عبد الله بن عريب وأبوه مجهولان؛ كما في "اللسان" (٣/
=

=

٣١٥)، و"المجمع" (٦/ ٣٢٤)، وقال الذهبي في "تجريد أسماء الصحابة" (١/ ٣٨٠): "شامي، قال البخاري: يقال: له صحبة، له حديث من وجه ضعيف".

وذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٦/ ٣٢٤) وقال: "ويزيد بن عبد الله وأبوه لا يعرفان".

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ في قوله: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)}؛ قال: نزلت في علي بن أبي طالب، كانت له أربعة دراهم؛ فأنفق بالليل درهمًا، وبالنهار درهمًا، وسرًا درهمًا، وعلانية درهمًا.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٤٣ رقم ٢٨٨٣) -ومن طريقه الواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٨) -، وعبد الرزاق في "تفسيره" (١/ ١/ ١٠٨) - ومن طريقه الطبراني في "المعجم الكبير" (١١/ ٨٠ رقم ١١١٦٤) -، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٧، ٥٨)، و"الوسيط" (١/ ٣٩٢)، وابن جرير في "جامع البيان"؛ كما في "تفسير القرآن العظيم" (١/ ٣٢٢)، وابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٤٨ - ٤٩/ ٢٢) من طريق عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عباس. ومداره على عبد الوهاب؛ وهو متروك، وكذبه الثوري؛ كما في "التقريب" (١/ ٥٢٨)، وانظر: "الميزان" (٢/ ٦٨٢). وعليه؛ فالحديث ضعيف جدًا.

قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٦/ ٣٢٤): "فيه عبد الوهاب بن مجاهد، وهو ضعيف.

وضعفه الحافظ ابن كثير في "تفسير القرآن العظيم" (١/ ٣٣٣)، وذكر أنه له طريقًا أخرى عن ابن عباس عند ابن مردويه.

والحديث ذكره السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ١٠٠، ١٠١)، وزاد نسبته لعبد

=

=

بن حميد، وابن عساكر.

(تنبيه): وقع عند ابن أبي حاتم، والطبري عن مجاهد قوله، ولم يذكرا: ابن عباس، ولعله من أوهام عبد الوهاب.

* قوله تعالى: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)} [البقرة: ٢٧٤]

اختلفوا في سبب نزولها على ستة أقاويل:

أحدها: أنها نزلت في عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كانت معه أربعة دراهم فأنفقها على أهل الصفّة، أنفق في سواد الليل درهمًا، وفي وضح النهار درهمًا، وسرًّا درهمًا، وعلانية درهمًا، قاله ابن عباس ومقاتل، والكلبي، ومجاهد بن جبر.

والثاني: وقال ابن جريج: "نزلت في رجل فعل ذلك ولم يسم عليا ولا غيره"، قلت: وأخرج ابن أبي حاتم بسنده عن عون مثله

والثالث: وقيل نزلت في أبي بكر الصديق -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- حين تصدق بأربعين ألف دينار: عشرة بالليل، وعشرة بالنهار، وعشرة في السر، وعشرة في العلانية.

والرابع: أنها نزلت في النفقة على الخيل في سبيل الله لأنهم ينفقون بالليل والنهار سِرًّا وعلانية، قاله عبدالله بن بشر الغافقي، وأبود الدرداء، وأبو ذر، وابن عباس، والأوزاعي، وروي عن أبي أمامة وسعيد بن المسيب ومكحول، نحو ذلك.

وروي عن يزيد بن عبد الله بن عريب المليكي، عن أبيه، عن جده، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "نزلت هذه الآية: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُون} في أصحاب الخيل".

والخامس: وقيل: "أنها خاصة في إباحة الارتفاق بالزروع والثمار، لأنه يرتفق بها كل مار في ليل أو نهار، في سر وعلانية، فكانت أعم لأنها تؤخذ عن الإرادة وتوافق قدر الحاجة".

=

=

والسادس: أنها عامة نزلت في "المنفقين في سبيل الله من غير تبذير ولا تقتير". قاله قتادة.

قال ابن عطية: " والآية وإن كانت نزلت في علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فمعناها يتناول كل من فعل فعله وكل مشاء بصدقته في الظلم إلى مظنة ذي الحاجة وأما علف الخيل والنفقة عليها فإن ألفاظ الآية تتناولها تناولا محكما، وكذلك المنفق في الجهاد المباشر له إنما يجيء إنفاقه على رتب الآية".

قال الآلوسي: " أن الآية عامة في الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة تحرضهم على الخير، فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال، وهذا هو أحسن الوجوه، لأن هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الإنفاقات فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الإنفاقات والله أعلم".

قال ابن كثير: " هذا مدح منه تعالى للمنفقين في سبيله، وابتغاء مرضاته في جميع الأوقات من ليل أو نهار، والأحوال من سر وجهار، حتى إن النفقة على الأهل تدخل في ذلك أيضًا".

قوله تعالى: {الذين يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ} [البقرة: ٢٧٤]، " أي الذين ينفقون في سبيل الله ابتغاء مرضاته".

قال الراغب: "يرى البعض بأن إنفاق الأموال"ليس إنفاق المقتنيات فقط، بل كل ما خص الله به الإنسان من النفس والبدن في العبادة والعلم والجاه وغير ذلك، لكن الأظهر أنه إنفاق المقتنيات".

قوله تعالى: {بالليل والنهار سِرًّا وَعَلانِيَةً} [البقرة: ٢٧٤]، أي: "في جميع الأوقات، من ليل أو نهار، وفي جميع الأحوال من سر وجهر".

قال الراغب: (وَعَلانِيَةً): ما عرفه الناس أنه صدقة، وبالسر مالا يعرفه صدقة إلا

=

أولوا البصائر، وإلى هذا أشار من قال إنها نزلت، في النفقة على الخيل فإن الإنفاق على الخيل في الظاهر ليس بقربة".

قال الزمخشري: " يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة لحرصهم على الخير، فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يتعللوا بوقت ولا حال".

قال ابن القيم: " ذكر عموم الأوقات، وعموم الأحوال فأتى بالفاء في الخبر ليدل على أن الإنفاق في أي وقت وجد من ليل أو نهار وعلى أي حالة وجد من سر وعلانية".

قال القاسمي: " وفي تقديم الليل على النهار والسر على العلانية، إيذان بمزية الإخفاء على الإظهار.

قال المراغي: " وإنما قدم الليل على النهار، والسر على العلانية للإيماء إلى تفضيل صدقة السر على صدقة العلانية، وجمع بين السر والعلانية للإيماء إلى أن لكل منهما موضعا تقتضيه المصلحة قد يفضل فيه سواه، إذ الأوقات والأحوال لا تقصد لذاتها".

وفي نصب قوله تعالى: {سِرًّا وعلانِيَةً}، ثلاثةُ أوجهٍ:

أحدُهما: أنهما حالان ممَّا تقدَّم، وفيهما ثلاثةُ التأويلاتِ في «زيد عَدْل»، أي: ذوي سر وعلانية أو مُسِرِّين ومُعْلِنين، أو جُعِلوا نفسَ السِّرِّ والعَلانية مبالغةً.

والثاني: أنهما منصوبان على الظرف، أي: وَقْتَيْ سِرٍّ وعلانية.

والثالث: أنهما منصوبان على المصدرِ، أي إنفاق سرّ وإنفاق علانية.

قوله تعالى: {فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ} [البقرة: ٢٧٤]، " أي لهم ثواب ما أنفقوا" عند ربهم.

قال ابن كثير: " أي: يوم القيامة على ما فعلوا من الإنفاق في الطاعات".

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

=

قال السعدي: " أي: أجر عظيم من خير عند الرب الرحيم".

قال البن عثيمين: " أي ثوابهم عند الله؛ وسمي أجرًا؛ لأنه يشبه عقد الإجارة التي يعوَّض فيه العامل على عمله؛ وهذا الأجر قد بُين فيما سبق بأن الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله: {كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء} [البقرة: ٢٦١]".

قوله تعالى: {وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٢٧٤]، أي: "ولا خوف عليهم يوم القيامة ولا هم يحزنون على ما فاتهم في الدنيا".

قال ابن عثيمين: " فهم لا يحزنون على ما سبق؛ ولا يخافون من المستقبل؛ لأنهم يرجون ثواب الله ﷻ؛ ولا يحزنون على ما مضى؛ لأنهم أنفقوه عن طيب نفس".

قال الحراليّ: "فأفضلهم المنفق ليلا سرّا. وأنزلهم المنفق نهارا علانية. فهم بذلك أربعة أصناف".

قال الراغب: " والقصد بالآية في الجملة نفقة من لا يرائي أن لا يداحي وإنما يقصد به مرضاة الله فقط".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن الإنفاق يكون سببًا لشرح الصدر، وطرد الهم، والغم؛ لقوله تعالى: {لا خوف عليهم ولا هم يحزنون}؛ وهذا أمر مجرب مشاهد أن الإنسان إذا أنفق يبتغي بها وجه الله انشرح صدره، وسرت نفسه، واطمأن قلبه؛ وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد أن ذلك من أسباب انشراح الصدر.

ومنها: كرم الله ﷻ حيث جعل هذا الثواب الذي سببه منه وإليه، أجرًا لفاعله؛ كالأجير إذا استأجرته فإن أجره ثابت لازم.

ومنها: كمال الأمن لمن أنفق في سبيل الله؛ وذلك لانتفاء الخوف، والحزن عنهم

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥).

{الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا} أَيْ يَأْخُذُونَهُ وَهُوَ الزِّيَادَة فِي الْمُعَامَلَة بِالنُّقُودِ وَالْمَطْعُومَات فِي الْقَدْر أَوْ الْأَجَل {لَا يَقُومُونَ} مِنْ قُبُورهمْ {إِلَّا} قِيَامًا {كَمَا يَقُوم الَّذِي يَتَخَبَّطهُ} يَصْرَعهُ {الشَّيْطَان مِنْ الْمَسّ} الْجُنُون مُتَعَلِّق بِيَقُومُونَ {ذَلِكَ} الَّذِي نَزَلَ بِهِمْ {بِأَنَّهُمْ} بِسَبَبِ أَنَّهُمْ {قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْع مِثْل الرِّبَا} فِي الْجَوَاز وَهَذَا مِنْ عَكْس التَّشْبِيه مُبَالَغَة فَقَالَ تَعَالَى رَدًّا عَلَيْهِمْ {وَأَحَلَّ الله الْبَيْع وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ} بَلَغَهُ {مَوْعِظَة} وَعْظ {مِنْ رَبّه فَانْتَهَى} عَنْ أَكْله {فَلَهُ مَا سَلَفَ} قَبْل النَّهْي أَيْ لَا يَسْتَرِدّ مِنْهُ {وَأَمْره} فِي الْعَفْو عَنْهُ {إِلَى الله وَمَنْ عَادَ} إِلَى أَكْله مُشَبِّهًا لَهُ بِالْبَيْعِ فِي الْحِلّ {فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}.

يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦).

{يَمْحَق الله الرِّبَا} يُنْقِصهُ وَيُذْهِب بَرَكَته {وَيُرْبِي الصَّدَقَات} يَزِيدهَا وَيُنَمِّيهَا وَيُضَاعِف ثَوَابهَا {وَاَللَّه لَا يُحِبّ كُلّ كَفَّار} بِتَحْلِيلِ الرِّبَا {أَثِيم} فَاجِر بأكله أي يعاقبه[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس في قوله ﷻ: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ}؛ قال: يُعرفون يوم القيامة بذلك، لا يستطيعون القيام إلا كما يقوم المجنون المُخنَّق: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا} -وكذبوا على الله-: {وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى} إلى قوله: {وَمَنْ عَادَ}؛ فأكل الربا: {فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}.

=

=

وقوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ} [البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩] إلى آخر الآية.

فبلغنا -والله أعلم- أن هذه الآية نزلت في بني عمرو بن عمير بن عوف من ثقيف، وفي بني المغيرة من بني مخزوم.

كانت بنو المغيرة يربون لثقيف، فلما أظهر الله رسوله على مكة؛ وضع يومئذ الربا كله.

وكان أهل الطائف قد صالحوا على أن لهم رباهم، وما كان عليهم من ربا؛ فهو موضوع، وكتب رسول الله ﷺ في آخر صحيفتهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين: أن لا يأكلوا الربا ولا يؤاكلوه؛ فأتاهم بنو عمرو بن عمير وبنو المغيرة إلى عتاب بن أسد -وهو على مكة- فقال بنو المغيرة: ما جعلنا أشقى الناس بالربا؟ وضع عن الناس غيرنا، فقال بنو عمرو بن عمير: صولحنا على أن لنا ربانا؛ فكتب عتاب بن أسيد في ذلك إلى رسول الله ﷺ؛ فنزلت هذه الآية: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ} [البقرة:٢٧٩]؛ فعرف بنو عمرو أن الإيذان لهم بحرب من الله ورسوله بقوله: {وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٩]. {لَا تَظْلِمُونَ}: فتأخذون أكثر، {وَلَا تُظْلَمُونَ}: فتبخسون منه. {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ} أن تذروه خير لكم إن كنتم تعلمون {فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٨٠) وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٨٠، ٢٨١]؛ فذكروا أن هذه الآية نزلت، وآخر آية من سورة النساء نزلتا آخر القرآن.

أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (٥/ ٧٤، ٧٥ رقم ٢٦٦٨) -ومن طريقه الواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٨، ٥٩) - من طريق الكلبي، عن أبي صالح -باذام

=

=

مولى أم هانئ- عن ابن عباس به. وهذا حديث موضوع؛ فيه الكلبي كذاب، ونحوه أبو صالح.

قال الثوري: "قال لي الكلبي: قال لي أبو صالح: كل ما حدثتك؛ فهو كذب".

وقال الكلبي نفسه: "كل شيء أحدث به عن أبي صالح فهو كذب"؛ كما في "الكامل" (٦/ ٢١٢٧ - ٢١٣٠)، و"تهذيب الكمال" (٢٥/ ٢٤٨ - ٢٥٢).

* قوله تعالى: {الذين يَأْكُلُونَ الربا} [البقرة: ٢٧٥].

أي: يأخذونه وينتفعون به بأي وجه من أوجه الانتفاع من أكل أو شرب أو لباس أو سكن أو مركب أو غير ذلك.

وخص الأكل لأنه معظم الأمر، كما قال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه، ولكنه نبه بالأكل على ما سواه وكذلك قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل).

قال ابن الجوزي: وهذا الوعيد يشمل الآكل والعامل به، وإنما خص الآكل بالذكر، لأنه معظم المقصود.

قال ابن كثير: "لما ذكر تعالى الأبرار المؤدين النفقات، المخرجين الزكوات، المتفضلين بالبر والصلات لذوي الحاجات والقرابات في جميع الأحوال والآنات - شرع في ذكر أكلة الربا وأموال الناس بالباطل وأنواع الشبهات، فأخبر عنهم يوم خروجهم من قبورهم وقيامهم منها إلى بعثهم ونشورهم".

قال سعيد بن جبير: " يعني: استحلاله لأكله".

قال الطبري: أي" الذين يُرْبون".

قال ابن عثيمين: أي الذين يأخذون الربا فينتفعون به بأكل، أو شرب، أو لباس، أو سكن، أو غير ذلك؛ لكنه ذكر الأكل؛ لأنه أعم وجوه الانتفاع، وأكثرها إلحاحًا".

قال القرطبي: " يأكلون" يأخذون، فعبر عن الأخذ بالأكل، لأن الأخذ إنما يراد

=

=

للأكل".

و(الربا) في اللغة: الزيادة، ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ} [فصلت: ٣٩] أي: اهتزت بأشجارها وعشبها، وربت أي: زادت، وليس المراد الأرض نفسها، بل المراد ما ينبت فيها؛ وفي الشرع: زيادة في شيئين منع الشارع من التفاضل بينهما.

قال مجاهد: " كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدّينُ فيقول: لك كذا وكذا وتؤخِّر عني! فيؤخَّر عنه".

وقال قتادة: " أن ربا أهل الجاهلية: يبيعُ الرجل البيع إلى أجل مسمًّى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء، زاده وأخَّر عنه".

قوله تعالى: {لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} [البقرة: ٢٧٥]، أي: " لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له، وذلك أنه يقوم قياما منكرا".

قال الطبري: أي: لا يقومون في الآخرة من قبورهم، إلا كما يقوم الذي يتخبله الشيطان من مَسِّه إياه.

قال ابن كثير: " أي: لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له؛ وذلك أنه يقوم قياما منكرًا".

قال القرطبي: " في هذه الآية دليل على فساد إنكار من أنكر الصرع من جهة الجن، وزعم أنه من فعل الطبائع، وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان ولا يكون منه مس".

يقال: قد مُسّ الرجل وأُلِق، فهو مَمسوس ومَألوق، كل ذلك إذا ألمّ به اللَّمَمُ فجُنّ، ومنه قول الله ﷻ: {إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا} [الأعراف: ٢٠١]، ومنه قول الأعشى:

وَتُصْبحُ عَنْ غِبِّ السُّرَى، وكأَنَّمَا ... أَلَمَّ بِهَا مِنْ طَائِفِ الجِنِّ أَوْلَقُ

=

=

وقوله تعالى: {لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} [البقرة: ٢٧٥]، اختلف المفسرون في هذا القيام، وفيه أقوال:

أحدها: أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا، فعرفه أهل الموقف لتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا، فعلى هذا معنى الآية: أنهم يقومون مجانين، كمن أصابه الشيطان بجنون. قاله ابن عباس، وروي عن عوف بن مالك، وسعد بن جبير والسدي والربيع بن أنس ومقاتل بن حيان، نحو ذلك.

والثاني: يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الأجداث سراعا [المعارج: ٤٣] إلا أكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون، كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا، فأرباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون، ويسقطون، ويريدون الإسراع، ولا يقدرون، وهذا القول غير الأول لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن، وهذا ليس من الجنون في شيء.

قاله ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وقتادة، والربيع، والضحاك، والسدي، وابن يد، وابن مسعود، والحسن، وعكرمة، ومقاتل، واختاره الطبري.

ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الإسراء عن أبي هريرة قال: "قال رسول الله ﷺ: "أتيت ليلة أسري بي على قوم بطونهم كالبيوت، فيها الحيات ترى من خارج بطونهم. فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء أكلة الربا".

والثالث: أنه مأخوذ من قوله تعالى: إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون [الأعراف: ٢٠١] وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله، فهذا هو المراد من مس الشيطان، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطا، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى،

=

=

وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى، فحدثت هناك حركات مضطربة، وأفعال مختلفة، فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لا شك أنه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى، فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذلك الحجاب، وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا.

الرابع: إنهم لا يقومون عند التعامل بالربا إلا كما يقوم المصروع؛ لأنهم - والعياذ بالله - لشدة شغفهم بالربا كأنما يتصرفون تصرف المتخبط الذي لا يشعر؛ لأنهم سكارى بمحبة الربا، وسكارى بما يربحونه - وهم الخاسرون؛ فيكون القيام هنا في الدنيا؛ شبَّه تصرفاتهم العشوائية الجنونية المبنية على الربا العظيم - الذي يتضخم المال من أجل الربا - بالإنسان المصروع الذي لا يعرف كيف يتصرف؛ وهذا قول كثير من المتأخرين؛ وقالوا: إن يوم القيامة هنا ليس له ذكر؛ ولكن الله شبَّه حالهم حين طلبهم الربا بحال المصروع من سوء التصرف؛ وكلما كان الإنسان أشد فقرًا كانوا له أشد ظلمًا؛ فيكثرون عليه الظلم لفقره؛ بينما حاله تقتضي الرأفة، والتخفيف؛ لكن هؤلاء ظلمة ليس همهم إلا أكل أموال الناس.

والراجح-والله أعلم- هو القول الثاني، يعني: أن آكلي الربا "لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس؛ يعني: كالمصروع الذي يتخبطه الشيطان؛ و «التخبط» هو الضرب العشوائي؛ فالشيطان يتسلّط على ابن آدم تسلطًا عشوائيًا، فيصرعه؛ فيقوم هؤلاء من قبورهم يوم القيامة كقيام المصروعين - والعياذ بالله - يشهدهم الناس كلهم؛ وهذا القول هو قول جمهور المفسرين". قال ابن عطية: " ويقوي هذا التأويل المجمع عليه في أن في قراءة عبد الله بن مسعود {لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم}".

=

=

وذكره سبحانه لحالهم هذا وأنهم كما كانوا في الدنيا في طلب المكاسب الخبيثة كالمجانين، عوقبوا في البرزخ والقيامة، بأنهم لا يقومون من قبورهم، أو يوم بعثهم ونشورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من الجنون والصرع يدل على الترهيب من هذا العمل الذي يكون مصير فاعله في الآخرة هذا الحال.

قال الرازي: التخبط معناه الضرب على غير استواء، ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه: إنه يخبط خبط عشواء.

قال الشنقيطي: واعلم أن الله صرح بتحريم الربا بقوله (وحرم الربا) وصرح بأن المتعامل بالربا محارب الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) وصرح بأن آكل الربا لا يقوم أي: من قبره يوم القيامة إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس بقوله (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) والأحاديث في ذلك كثيرة جدا.

قوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قالوا إِنَّمَا البيع مِثْلُ الرِّبَا} "أي: ذلك التخبط والتعثر بسبب استحلالهم ما حرّمه الله، وقولهم: الربا كالبيع فلماذا يكون حرامًا؟".

قال القرطبي: "قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) معناه عند جميع المتأولين في الكفار، ولهم قيل (فله ما سلف) ولا يقال ذلك لمؤمن عاص بل ينقض بيعه ويرد فعله وإن كان جاهلا؛ فلذلك قال ﷺ: من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد " لكن قد يأخذ العصاة في الربا بطرف من وعيد هذه الآية".

قال سعيد بن جبير: " فهو الرجل إذا حل ماله على صاحبه فيقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل، وأزيدك على مالك، فإذا فعل ذلك قيل لهم: هذا ربا. قالوا: سواء علينا أن زدنا في أول البيع، أو عند محل المال فهما سواء، فذلك قوله:

=

=

قالوا إنما البيع مثل الربا: لقولهم: إن زدنا في أول البيع أو عند محل المال، فهما سواء".

قال ابن عطية: " معناه عند جميع المتأولين في الكفار، وأنه قول تكذيب للشريعة ورد عليها، والآية كلها في الكفار المربين نزلت ولهم قيل {فَلَهُ ما سَلَفَ}، ولا يقال ذلك لمؤمن عاص، ولكن يأخذ العصاة في الربا بطرف من وعيد هذه الآية".

قال ابن عثيمين: الباء في قوله {بِأَنَّهُمْ}، " للسببية؛ يعني أنهم عُمّي عليهم الفرق بين البيع، والربا؛ أو أنهم كابروا فألحقوا الربا بالبيع؛ ولذلك عكسوا التشبيه، فقالوا: إنما البيع مثل الربا، ولم يقولوا: «إنما الربا مثل البيع»، كما هو مقتضى الحال".

قال القرطبي: " أي إنما الزيادة عند حلول الأجل آخرا كمثل أصل الثمن في أول العقد، وذلك أن العرب كانت لا تعرف ربا إلا ذلك، فكانت إذا حل دينها قالت للغريم: إما أن تقضي وإما أن تربي، أي تزيد في الدين. فحرم الله سبحانه ذلك ورد عليهم قولهم بقوله الحق: {وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا} [البقرة: ٢٧٥] وأوضح أن الأجل إذا حل ولم يكن عنده ما يؤدي أنظر إلى الميسرة. وهذا الربا هو الذي نسخه النبي ﷺ بقوله يوم عرفة".

قال ابن كثير: " أي: إنما جُوزُوا بذلك لاعتراضهم على أحكام الله في شرعه، وليس هذا قياسًا منهم للربا على البيع؛ لأن المشركين لا يعترفون بمشروعية أصل البيع الذي شرعه الله في القرآن، ولو كان هذا من باب القياس لقالوا: إنما الربا مثل البيع، وإنما قالوا: {إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا} أي: هو نظيره، فلم حرم هذا وأبيح هذا؟ وهذا اعتراض منهم على الشرع، أي: هذا مثل هذا، وقد أحل هذا وحرم هذا!".

وقال الحافظ ابن حجر: " يحتمل أن يكون من تمام اعتراض الكفار حيث قالوا: {إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٥] أي: فلم أحل هذا وحرم هذا؟ ويحتمل أن

=

=

يكون ردًا عليهم، ويكون اعترافهم بحكم العقل، والرد عليهم بحكم الشرع الذي لا معقب لحكمه، وعلى الثاني أكثر المفسرين.

واستبعد بعض الحذاق الأول، وليس ببعيد إلا من جهة أن جوابهم بقوله: {فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ} إلى آخره يحتاج إلى تقدير، والأصل عدمه".

قوله تعالى: {وَأَحَلَّ الله البيع وَحَرَّمَ الرِّبَا} أي أحل الله البيع لما فيه من تبادل المنافع، وحرّم الربا لما فيه من الضرر الفادح بالفرد والمجتمع".

قال سعيد بن جبير: " فأكذبهم الله تبارك أسمع لقولهم: سواء علينا أن زدنا في أول البيع أو عند محل المال، فقال: وأحل الله البيع وحرم الربا".

قال الزمخشري: " إنكار لتسويتهم بينهما، ودلالة على أنّ القياس يهدمه النص، لأنه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال الله وتحريمه".

قال الطبري: " فليست الزيادتان اللتان إحداهما من وَجه البيع، والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل، سواء".

قال الرازي: يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار، والمعنى أنهم قالوا: البيع مثل الربا، ثم إنكم تقولون (وأحل الله البيع وحرم الربا) فكيف يعقل هذا؟ يعني أنهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للتفرقة بين المثلين، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله (أحل الله البيع وحرم الربا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد.

وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله (إنما البيع مثل الربا) وأما قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره إبطالا لقول الكفار إنما البيع مثل الربا.

قال ابن عثيمين: " فأبطل الله هذه الشبهة بما ذكر".

قال القاسمي: " إنكار لتسويتهم بينهما. إذ الحل مع الحرمة ضدان. فإنّى

=

=

يتماثلان؟ ودلالة على أن القياس يهدمه النص. لأنه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال الله وتحريمه".

قال ابن كثير: ": قالوا: ما قالوه من الاعتراض، مع علمهم بتفريق الله بين هذا وهذا حكما، وهو الحكيم العليم الذي لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وهو العالم بحقائق الأمور ومصالحها، وما ينفع عباده فيبيحه لهم، وما يضرهم فينهاهم عنه، وهو أرحم بهم من الوالدة بولدها الطفل".

قال القرطبي: " قال جعفر بن محمد الصادق رحمهما الله: حرم الله الربا ليتقارض الناس.. وقال بعض الناس: حرمه الله لأنه متلفة للأموال مهلكة للناس".

قوله تعالى: {فَمَن جَآءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ} [البقرة: ٢٧٥]، " أي من بلغه نهيُ الله عن الربا".

قال المخشري: " فمن بلغه وعظ من الله وزجر بالنهى عن الربا".

قال ابن عثيمين: " أي من بلغه حكم الربا بعد أن تعامل به".

قال الشنقيطي: أي: "أن من جاءه موعظة من ربه يزجره بها عن أكل الربا"

قال القاسمي: " أي بلغه وعظ وزجر كالنهي عن الربا.. والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة للإشعار بكون مجيء الموعظة للتربية".

قال السدي: " أما الموعظة فالقرآن".

وقال سعيد بن جبير: " يعني البيان الذي في القرآن، في تحريم الربا، فانتهى عنه".

وفي قوله تعالى {مَوْعِظَةٌ} وجهان:

أحدهما: التحريم.

والثاني: الوعيد.

قال ابن عطية: " "وسقطت علامة التأنيث في قوله: {فَمَنْ جاءَهُ}، لأن تأنيث (الموعظة) غير حقيقي وهو بمعنى وعظ، وقرأ الحسن «فمن جاءته» بإثبات

=

=

العلامة".

قوله تعالى: {فَانْتَهَى} [البقرة: ٢٧٥]، أي: " فانتهى حال وصول الشرع إليه".

قال الزمخشري: "فتبع النهى وامتنع".

قال الصابوني: أي: فانتهى عن التعامل بالربا.

قال سفيان: "تاب".

قال القاسمي: " أي فاتعظ بلا تراخ، وتبع النهي".

قال الشنقيطي: " أي: ترك المعاملة بالربا؛ خوفا من الله تعالى وامتثالا لأمره".

قوله تعالى: {فَلَهُ مَا سَلَفَ} [البقرة: ٢٧٥]، أي: " فله ما مضى قبل التحريم".

قال السدي: "وأما {ما سلف}، فله ما أكل من الربا". وروي نحوه عن سعيد بن جبير.

وقال سفيان: " سمعنا في قوله: {ما سلف}، قال: مغفورا له".

قال الماوردي: "يعني ما أكل من الربا لا يلزمه رَدُّه".

قال القاسمي: " أي ما تقدم أخذه قبل التحريم ولا يسترد منه".

قال ابن عثيمين: " أي ما أخذه من الربا قبل العلم بالحكم".

قال ابن كثير: " فله ما سلف من المعاملة، لقوله: {عَفَا اللهُ عَمَّا سَلَفَ} [المائدة: ٩٥] وكما قال النبي ﷺ يوم فتح مكة: "وكل ربًا في الجاهلية موضوع تحت قدمي هاتين، وأول ربا أضع ربا العباس"، ولم يأمرهم برد الزيادات المأخوذة في حال الجاهلية، بل عفا عما سلف".

قال ابن عطية: " وهذا حكم من الله تعالى لمن أسلم من كفار قريش وثقيف ومن كان يتجر هناك، و {سَلَفَ}، معناه: تقدم في الزمن وانقضى"، قال أبو حيان: "وهذا على قول من قال: الآية مخصوصة بالكفار، ومن قال: إنها عامة فمعناه: فله ما سلف، قبل التحريم".

=

=

قال الشنقيطي: " ويؤخذ من هذه الآية الكريمة أن الله لا يؤاخذ الإنسان بفعل أمر إلا بعد أن يحرمه عليه وقد أوضح هذا المعنى في آيات كثيرة فقد قال في الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر قبل نزول التحريم: {لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا} [المائدة: ٩٣]، وقال في الذين كانوا يتزوجون أزواج آبائهم قبل التحريم: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} [النساء: ٢٢] أي: لكن ما سلف قبل التحريم فلا جناح عليكم فيه ونظيره قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} [النساء: ٢٣].

وقال في الصيد قبل التحريم: {عَفَا اللهُ عَمَّا سَلَفَ} [المائدة: ٩٥].

وقال في الصلاة إلى بيت المقدس قبل نسخ استقباله: {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} [البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

ومن أصرح الأدلة في هذا المعنى أن النبي -ﷺ- والمسلمين لما استغفروا لقربائهم الموتى من المشركين وأنزل الله تعالى: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} [التوبة: ١١٣]، وندموا على استغفارهم للمشركين أنزل الله في ذلك: {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ} [التوبة: ١١٥]، فصرح بأنه لا يضلهم بفعل أمر إلا بعد بيان اتقائه".

قوله تعالى: {وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ} [البقرة: ٢٧٥]، " أي: أمره موكول إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه"

قال المخشري: " يحكم في شأنه يوم القيامة، وليس من أمره إليكم شيء فلا تطالبوه به".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ} [البقرة: ٢٧٥]، خمسة أوجه:

أحدها: في المحاسبة والجزاء. ويكون الضمير عائدا على (المنتهي) بعد التحريم.

=

=

والثاني: في العفو عنه وإسقاط التبعية. وذلك أن يكون الضمير عائدا على {ما سَلَفَ}.

والثالث: في العصمة والتوفيق. روي ذلك عن سعيد بن جبير، ومقاتل.

وذلك أن يكون الضمير عائدا على (ذي الربا)، بمعنى: "أمره إلى الله في أن يثبته على الانتهاء أو يعيده إلى المعصية في الربا".

واختار هذا القول النحاس، قائلا: "وهذا قول حسن بين، أي وأمره إلى الله في المستقبل إن شاء ثبته على التحريم وإن شاء أباحه".

والرابع: في إمرار تحريم الربا أو غير ذلك. ويكون الضمير عائدا على (الربا).

والخامس: أن يعود الضمير على المنتهي، ولكن بمعنى التأنيس له وبسط أمله في الخير، كما تقول وأمره إلى طاعة وخير وموضع رجاء. وكما تقول وأمره في نمو أو إقبال إلى الله وإلى طاعته.

قال الآلوسي: " ومن الناس من جعل الضمير المجرور لـ {ما سَلَفَ} أو لـ {الربا}، وكلاهما خلاف الظاهر".

قال أبو حيان: " الظاهر أن الضمير في: {أمره}، عائد على المنتهي، إذ سياق الكلام معه، وهو بمعنى التأنيس له وبسط أمله في الخير".

قوله تعالى: { {وَمَنْ عَادَ} [البقرة: ٢٧٥]، " أي ومن عاد إلى التعامل بالربا واستحله بعد تحريم الله له".

قال سعيد بن جبير: " يعني: في الربا بعد التحريم، فاستحله، لقولهم: إنما البيع مثل الربا".

وأخرج ابن ابي حاتم "عن سفيان في قوله: {ومن عاد}، قال: من لم يتب حتى يموت فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون".

قال الآلوسي: " أي: رجع إلى ما سلف ذكره من فعل الربا واعتقاد جوازه

=

=

والاحتجاج عليه بقياسه على البيع".

قال القاسمي: " أي إلى تحليل الربا بعد النص".

قال ابن كثير: " أي: إلى الربا ففعله بعد بلوغ نهي الله له عنه، فقد استوجب العقوبة، وقامت عليه الحجة".

قوله تعالى: {فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٢٧٥]، " فهو من المخلدين في نار جهنم".

قال سعيد بن جبير: " يعني: لا يموتون".

وقد أتى باسم الإشارة الدال على البعد في قوله {فَأُولَئِكَ}؛ وذلك لسفوله، أي هوى بعيدًا؛ و {أَصْحَابُ النَّارِ}، أي: أهلها الملازمون لها؛ وأكد ذلك بقوله تعالى: {هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}.

قال القاسمي: " ومن أحل ما حرم الله ﷻ فهو كافر، فلذا استحق الخلود، وبهذا تبين أن لا تعلق للمعتزلة بهذه الآية في تخليد الفساق. حيث بنوا على أن المتوعد عليه بالخلود العود إلى فعل الربا خاصة. ولا يخفى أنه لا يساعدهم على ذلك الظاهر الذي استدلوا به. فإن الذي وقع العود إليه محمول على ما تقدم.

كأنه قال: ومن عاد إلى ما سلف ذكره، وهو فعل الربا واعتقاد جوازه والاحتجاج عليه بقياسه على البيع. ولا شك أن من تعاطى معاملة الربا مستحلا لها مكابرا في تحريمها، مسندا إحلالها إلى معارضة آيات الله البينات، بما يتوهمه من الخيالات- فقد كفر ثم ازداد كفرا. وإذ ذاك يكون الموعود بالخلود في الآية من يقال إنه كافر مكذب غير مؤمن. وهذا لا خلاف فيه، فلا دليل إذا للمعتزلة على اعتزالهم في هذه الآية. والله الموفق".

قال أبو حيان: فإن كانت في الكفار فالخلود خلود تأبيد، أو في مسلم عاص فخلوده دوام مكثه لا التأبيد.

=

=

قال ابن عاشور: " وجعل العائد خالدا في النار إما لأن المراد العود إلى قوله: إنما البيع مثل الربا، أي عاد إلى استحلال الربا وذلك نفاق فإن كثيرا منهم قد شق عليهم ترك التعامل بالربا، فعلم الله منهم ذلك وجعل عدم إقلاعهم عنه أمارة على كذب إيمانهم، فالخلود على حقيقته. وإما لأن المراد العود إلى المعاملة بالربا، وهو الظاهر من مقابلته بقوله: فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى والخلود طول المكث كقول لبيد:

فَوَقَفْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيفَ سُؤَالُنَا ... صُمًّا خَوَالِدَ مَا يَبِيْنُ كَلامُهَا

ومنه: خلد الله ملك فلان.

وتمسك بظاهر هاته الآية ونحوها الخوارج القائلون بتكفير مرتكب الكبيرة كما تمسكوا بنظائرها، وغفلوا عن تغليظ وعيد الله تعالى في وقت نزول القرآن إذ الناس يومئذ قريب عهدهم بكفر. ولا بد من الجمع بين أدلة الكتاب والسنة".

قوله تعالى: {يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ} [البقرة: ٢٧٦]

يذهب الله الربا كله أو يحرم صاحبه بركة ماله، فلا ينتفع به، وينمي الصدقات ويكثرها، ويضاعف الأجر للمتصدقين، ويبارك لهم في أموالهم. والله لا يحب كل مُصِرٍّ على كفره، مُسْتَحِلٍّ أكل الربا، متمادٍ في الإثم والحرام ومعاصي الله.

قوله تعالى: قوله تعالى {يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٦]، "أي: ينقصه ويهلكه ويذهب ببركته".

قال ابن عباس: "يَنقص".

وقال سعيد بن جبير: "يضمحل".

وقال الحسن: " ذلك يوم القيامة، يمحق الله الربا يومئذ وأهله".

وقال مقاتل: " ما كان من ربا، وإن ثري، حتى تغبط به صاحبه، يمحقه الله ﷻ".

=

=

قال الطبري: "، ينقُصُ الله الرّبا فيذْهبه".

قال ابن عطية: أي: " ينقص ويذهب، ومنه محاق القمر وهو انتقاصه".

قال الماوردي: " أي ينقصه شيئًا بعد شيء، مأخوذ من محاق الشهر لنقصان الهلال فيه".

قال الصابوني: " أي يُذهب ربحه ويمحو خيره وإن كان زيادة في الظاهر".

قال ابن كثير: " أي: يذهبه، إما بأن يذهبه بالكلية من يد صاحبه، أو يَحْرِمَه بركة ماله فلا ينتفع به، بل يعذبه به في الدنيا ويعاقبه عليه يوم القيامة. كما قال تعالى: {قُلْ لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ} [المائدة: ١٠٠]، وقال تعالى: {وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّم} [الأنفال: ٣٧]، وقال: {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِنْدَ الله} [الآية] [الروم: ٣٩]".

قال ابن حجر: "وأن اكتساب المال من غير حله، وكذا إمساكه عن إخراج الحق منه سبب لمحقه فيصير غير مبارك".

وقوله تعالى: {يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٦]، فيه وجهان:

أحدهما: يبطله يوم القيامة إذا تصدق به في الدنيا.

والثاني: يرفع البركة منه في الدنيا مع تعذيبه عليه في الآخرة.

قوله تعالى: {وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ} [البقرة: ٢٧٦]، أي: " يُضاعف أجرَها، يَرُبُّها وينمِّيها له".

قال سعيد بن جبير: " يضاعف الصدقات".

قال ابن حجر: "أي: ينميها".

قال ابن عطية: " معناه ينميها ويزيد ثوابها تضاعفا".

قال البغوي: " أي: يثمرها ويبارك فيها في الدنيا، ويضاعف بها الأجر والثواب في

=

=

العقبى".

قال الصابوني: " ويُكثر الصدقات وينميّها وإن كانت نقصانًا في الشاهد".

وقد روي عن النبي ﷺ، أنه قال: "إن الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل".

وقد ذكر أهل العلم في قوله تعالى {وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ} [البقرة: ٢٧٦] قولين:

أحدهما: يثمر المال الذي خرجت منه الصدقة.

والثاني: يضاعف أجر الصدقة ويزيدها، وتكون هذه الزيادة واجبة بالوعد لا بالعمل.

قال ابن عطية: " وقد جعل الله هذين الفعلين بعكس ما يظنه الحريص الجشع من بني آدم، يظن الربا يغنيه وهو في الحقيقة ممحق، ويظن الصدقة تفقره وهي نماء في الدنيا والآخرة".

قال القرطبي: (ويربي الصدقات) أي ينميها في الدنيا بالبركة ويكثر ثوابها بالتضعيف في الآخرة.

قال ابن عطية: وقد جعل الله هذين الفعلين بعكس ما يظنه الحريص الجشع من بني آدم، يظن الربا يغنيه وهو في الحقيقة ممحق، ويظن الصدقة تفقره وهي نماء في الدنيا والآخرة.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (ما تصدق أحد بصدقة من طيب – ولا يقبل الله إلا الطيب – إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوه أو فصيله) متفق عليه.

وقوله: {وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ} [البقرة: ٢٧٦]، فيه قراءتين:

الأولى: بضم الياء والتخفيف، من: ربا الشيء يربو وأرباه يربيه أي: كثّره ونماه ينميه.

والثانية: وقرئ: {ويُرَبِّي} بالضم والتشديد، من التربية.

=

=

قولـه تعـالى: {وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ} [البقـرة: ٢٧٦]، " أي: لا يحب كفـور القلب أثيم القول والفعل".

أخـرج ابـن أبـي حـاتم " عـن سـفيان بـن عيينـة، قولـه: {والله لا يحـب}، قـال: لا يقرب".

قال الطبري: ": والله لا يحب كل مُصرٍّ على كفر بربه، مقيم عليه، مستحِلّ أكل الربا وإطعامه، " أثيم "، متماد في الإثم، فيما نهاه عنه من أكل الربا والحرام وغير ذلك من معاصيه، لا ينزجر عن ذلك ولا يرعوي عنه، ولا يتعظ بموعظة ربه التي وعظه بها في تنزيله وآي كتابه".

قال ابن عثيمين: "إذا نفى الله تعالى المحبة فالمراد إثبات ضدها، وهي الكراهة".

قال ابن كثير: " ولا بد من مناسبة في ختم هذه الآية بهذه الصفة، وهي أن المرابي لا يرضى بما قسم الله له من الحلال، ولا يكتفي بما شرع له من التكسب المباح، فهو يسعى في أكل أموال الناس بالباطل، بأنواع المكاسب الخبيثة، فهو جحود لما عليه من النعمة، ظلوم آثم بأكل أموال الناس بالباطل".

وذكر أهل التفسير في معنى {الكَفَّار} [البقرة: ٢٧٦] وجهين:

أحدهما: الذي يستر نعم الله ويجحدها.

والثاني: هو الذي يكثر فعل ما يكفر به.

وفي معنى (الأثيم) وجهان:

أحدهما: أنه من بَيِّت الإثم.

والثاني: الذي يكثر فعل ما يأثم به.

قال ابن عثيمين: " و «الكَفّار» كثير الكفر، أو عظيم الكفر؛ و «الأثيم» بمعنى الآثم، كالسميع بمعنى السامع".

قال ابن عطية: " يقتضي أن الزجر في هذه الآيات للكفار المستحلين للربا القائلين

=

=

على جهة التكذيب للشرع {إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا}، ووصف الكفار ب أَثِيمٍ، إما مبالغة من حيث اختلف اللفظان، وإما ليذهب الاشتراك الذي في كفار، إذ قد يقع على الزارع الذي يستر الحب في الأرض".

وقيل في تفسير قوله تعالى: وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ}، أي: "محسنا صالحا بل يريده مسيئا فاجرا، ويحتمل أن يريد والله لا يحب توفيق الكفار الأثيم، وهذه تأويلات مستكرهة، أما الأول فأفرط في تعدية الفعل وحمله من المعنى ما لا يحتمله لفظه، وأما الثاني فغير صحيح المعنى، بل الله تعالى يحب التوفيق على العموم ويحببه، والمحب في الشاهد يكون منه ميل إلى المحبوب ولطف به، وحرص على حفظه، وتظهر دلائل ذلك، والله تعالى يريد وجود الكافر على ما هو عليه، وليس له عنده مزية الحب بأفعال تظهر عليه نحو ما ذكرناه في الشاهد، وتلك المزية موجودة للمؤمن، ولما انقضى ذكرهم عقب بذكر ضدهم ليبين ما بين الحالين".

قال الصابوني: " وفي الآية تغليظ في أمر الربا وإيذان بأنه من فعل الكفار".

* * مسألة: كيفية التوبة من الربا.

من أخذ الربا ونما ماله منه قبل نزول آية تحريم الربا، فله ما سلف مما قبضه وانتهى؛ لقوله تعالى: {فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله}.

وحالات التارك للربا ثلاث:

الحالة الأولى: من أخذ الربا قبل نزول التحريم؛ كحال العباس بن عبد المطلب وغيره، فلهم ما قبضوا مما مضى عقدا وقبضا، ولم يثبت عن النبي ﷺ أنه أمر أحدا من الناس أن يعيد ما سلف من نماء ماله من الربا قبل تحريمه، ولو كان لنقل؛ لعموم البلوى بذلك، ومثل هذه الحال عدم نقلها دليل على العدم.

=

=

الحالة الثانية: من أخذ الربا قبل العلم بتحريمه وبعد نزول الوحي، وهذا في كل معاملة بعد نزول تحريم الربا في الصحابة ومن بعدهم؛ فقد استقر التحريم وثبت، ورفع التكليف عن الجاهل لجهله، وقد أخذ الربا بعقد يعتقد صحته.

فالحالة الأولى والثانية له ما أخذ؛ لتشابه حالهما عد الأخذ برفع التكليف واعتقاد صحة العمل وعدم الإثم، وهذا ظاهر قوله تعالى: {فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله}، قال سفيان في قوله: {فله ما سلف} قال: "مغفورا له".

فربط استحقاق ما سلف من كسب بمجيء الموعظة إليه والعلم بها: {جاءه موعظة}، لا بمجرد نزول الحكم واستقراره في الدين ولو لم يبلغه.

وهذا يظهر في العقود التي يعتقد صحتها العبد ولو كانت حراما في حقيقتها، أن للمتعاقدين لوازمهما؛ كنكاح زوجة الأب أو الأخت من الرضاع قبل الوحي أو بعده مع الجهل به، فالمهر للمرأة، والولد ينسب لهما، ويفرق بينهما، ولو تعاقدا بعد الوحي مع العلم به، لوجب عليهما الحد؛ كما قتل النبي ﷺ ناكح امرأة أبيه بعد الوحي، مع أنه قال: {ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف} [النساء: ٢٢].

ومثله نكاح الأختين؛ قال تعالى: {وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف} [النساء: ٢٣].

الحالة الثالثة: من أخذ الربا وقبضه وانتهى قبل توبته وهو يعلم بتحريمه؛ فهذا أبرم عقدا يعلم ببطلانه، فهذا يشبه الغاصب، وإن لم يكن غاصبا لوجود التراضي بينهما:

فمن الفقهاء: من يفرق بين المال المقبوض قبل التصرف فيه وبعده.

ومنهم: من يحرمه كله في الحالين، ويوجب رده؛ لأن المال المقبوض بعقد فاسد

=

=

مضمون على القابض كالمغصوب؛ وإلى هذا يذهب أصحاب أحمد وغيرهم.
ومنهم: من يجعله له في الحالين بشرط التوبة الصادقة؛ وإلى هذا يميل ابن تيمية؛ وذلك أن التوبة لو ربطت بإعادة الحقوق الماضية ولو كثرت، لشق ذلك على العباد، خاصة الذين بدأت أموالهم من الربا وتنامت حتى أصبح كل ماله ربا يتراكم عبر السنين؛ فهذا يدفعهم لعدم التوبة؛ لطمع الإنسان في المال، ومشقة تركه، وتعذر إحصاء الأموال ومعرفة أهلها، ومن أكلة الربا: من بدأ صفرا، وملك القناطير من الربا، والربا مع شدة تحريمه يختلف عن المال المأخوذ بلا رضا كالمسروق والمغصوب؛ فهذا يوجب القطيعة والشحناء بين الناس حتى في أجيال لاحقة، وربما اقتتلوا عليه، فلا تتسامح فيه الشريعة بحال قبل التوبة وبعدها.
ثم هو أظهر في معرفة الفطرة لتحريمه من الربا؛ فالربا قد يجهل تحريمه حديث العهد بكفر، والمسلم البعيد عن معاقل الدين، وبعض صوره قد تخفى على بعض العامة حتى في بلدان العلم، ولكن السرقة والغصب لا يخفى على عاقل تحريمه ولو كان كافرا؛ فأصل تحريم الربا لأجل الظلم بين العباد؛ وهذا ظاهر في قوله تعالى: {فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون} [البقرة: ٢٧٩]، والظلم في السرقة والغصب أظهر، ولكن الظلم في الربا أخطر؛ لأنه يؤخذ بتشريع ورضا فينتشر في الناس، والمنكر الذي يتراضى به يشيع، والمنكر الذي لا يتراضى به لا يشيع، بل يحاربه الناس ولا ينتشر؛ كالسرقة؛ لهذا عظم الربا من هذا الوجه؛ حتى لا تؤكل الأموال بالتراضي، فيؤخذ مال الفقير وهو راض عن حاجة.
وقد يكون في علم آكل الربا: أن المال المقبوض قبل التوبة حق له؛ فيدعوه ذلك إلى الانتظار حتى يقبضه فيتوب؛ فيسوف لذلك، فيقال: إن الآجال عند الله؛ فقد يأخذ عبده قبل توبته، وهذا لو حرم لأجله المال المقبوض، لأصبح إعلام الله لعباده أن التوبة تهدم ما قبلها من كل ذنب ولو كان شركا - تسويفا لهم أن يتراخوا

=

=

في التوبة من الزنى والسحر والزور، فوجود التراخي لا يلغي الحكم، ولا يبطل رحمة الله وفضله، وتسويف الإنسان في الربا حتى يقبضه أهون من تحريم ماله كله عليه حتى يقنط، والقنوط من رحمة الله أعظم من الربا.

* والله يمحق الربا، ويذهب بركته وأثره على الإنسان، والصدقة تنميه وتزيد في بركته، وفي الحديث: (الربا وإن كثر، فإن عاقبته تصير إلى قل)؛ رواه أحمد.

والبركة المذكورة في القرآن ليست نماء الأرقام؛ وإنما نماء أثر المال بالطمأنينة والكفاية والقناعة وتيسير الحاجات ولو بالقليل؛ لأن المال يسعى إليه طلبا للسعادة والراحة، وكثير من أهل المال الحرام يغترون بالأرقام ونمائها، فيزيدهم هما وضيقا وعذابا للنفس، فيخلق الله له الخصوم وقطيعة الأرحام بسبب ماله، ويعلقه الله بتتبع القليل من المال ليشقيه، حتى لو كان فقيرا، لكان أهون من غناه، ومن أعظم أنواع العذاب: العذاب بالنعمة يهبها الله الإنسان ليتمسك بها - بل يبحث عنها - فيعذبه بها؛ فلا هو الذي يريد الخلاص منها برغبته؛ ليلزم عذابه، وهو يعجز عن تركه، بخلاف العذاب بالنقمة والمصيبة والمرض، فالإنسان يطلب منها شفاء وعافية، ويتمنى منها مخرجا، فلو فتح له باب إلى العافية والشفاء، لخرج، وأما الغني المعذب بماله، فلو فتح له باب إلى الفقر، لما خرج إليه، فيعذبه الله بماله وهو ممسك به.

وقوله تعالى: {ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}؛ من عاد بعد علمه بحرمة الربا، فعاند وكابر، استحق التشديد، وبمقدار العلم والعناد تكون العقوبة، والخلود: طول المكث، وتسمي العرب مولودها: خالدا؛ تيمنا بتعميره، لا بتخليده بلا نهاية.

(منبهة): قد دل كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة على جواز دخول الجني بالإنسي وصرعه إياه.

=

=

بيان كلام المفسرين رحمهم الله في قوله تعالى: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) [البقرة: ٢٧٥]، قال أبو جعفر بن جرير رحمه الله في تفسير ما نصه:

يعني بذلك يخبله الشيطان في الدنيا وهو الذي يخنقه فيصرعه من المس يعني: من الجنون)، وقال البغوي رحمه الله في تفسير الآية المذكورة ما نصه: لا يَقُومُونَ إِلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، (أي: الجنون. يقال: مُس الرجل فهو ممسوس إذا كان مجنونًا اهـ.

وقال ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية المذكورة ما نصه: أي: لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له، وذلك أنه يقوم قيامًا منكرًا ا. هـ

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونًا يخنق) رواه ابن أبي حاتم.

قال: وروي عن عوف ابن مالك وسعيد بن جبير والسدي والربيع بن أنس وقتادة ومقاتل بن حيان نحو ذلك. انتهى المقصود من كلامه رحمه الله. وقال القرطبي رحمه الله في تفسيره: في هذه الآية دليل على فساد إنكار من أنكر الصرع من جهة الجن وزعم أنه من فعل الطبائع وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان ولا يكون منه مس اهـ. وكلام المفسرين في هذا المعنى كثير من أراده وجده.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه إيضاح الدلالة في عموم الرسالة للثقلين الموجود في مجموع الفتاوى (١٩/ ٩ - ٦٥) ما نصه بعد كلام سبق: ولهذا أنكر طائفة من المعتزلة كالجبائي وأبي بكر الرازي وغيرهما دخول الجن في بدن المصروع ولم ينكروا وجود الجن، إذ لم يكن ظهور هذا في المنقول عن الرسول كظهور هذا وإن كانوا مخطئين في ذلك. ولهذا ذكر الأشعري في مقالات

=

=

أهل السنة والجماعة أنهم يقولون: أن الجني يدخل في بدن المصروع، كما قال تعالى: الَّذِينَ يَاكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ [البقرة: ٢٧٥]، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قلت: لأبي إن قومًا يزعمون أن الجني لا يدخل في بدن الإنسي، فقال: يا بني يكذبون هو ذا يتكلم على لسانه وهذا مبسوط في موضعه ا. هـ

وقال أيضًا رحمه الله في (٢٤/ من الفتاوى ص ٢٧٦ - ٢٧٧) ما نصه: وجود الجن ثابت بكتاب الله وسنة رسوله واتفاق سلف الأمة وأئمتها، وكذلك دخول الجني في بدن الإنسان ثابت باتفاق أئمة أهل السنة والجماعة، قال الله تعالى: (الَّذِينَ يَاكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) البقرة: ٢٧٥]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)، وقال عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل: قلت لأبي إن أقوامًا يقولون: إن الجني لا يدخل بدن المصروع، فقال: يا بني يكذبون هو ذا يتكلم على لسانه، وهذا الذي قاله أمر مشهور، فإنه يصرع الرجل فيتكلم بلسان لا يعرف معناه، ويضرب على بدنه ضربًا عظيمًا لو ضرب به جمل لأثر به أثرًا عظيمًا، والمصروع مع هذا لا يحس بالضرب ولا بالكلام الذي يقوله، وقد يجر المصروع غير المصروع ويجر البساط الذي يجلس عليه ويحول الآلات وينقل من مكانٍ إلى مكان، ويجري غير ذلك من الأمور من شاهدها أفادته علمًا ضروريا بأن الناطق على لسان الإنسي والمحرك لهذه الأجسام جنس آخر غير الإنسان، وليس في أئمة المسلمين من ينكر دخول الجني في بدن المصروع، ومن أنكر ذلك وادعى أن الشرع يكذب ذلك فقد كذب على الشرع، وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك. أهـ.

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه زاد المعاد (٤/ ٦٦ - ٦٩) ما نصه:

=

=

الصرع صرعان: صرع من الأرواح الخبيثة الأرضية، وصرع من الأخلاط الرديئة، والثاني: هو الذي يتكلم فيه الأطباء في سببه وعلاجه.

وأما صرع الأرواح فأئمتهم وعقلاؤهم يعترفون به ولا يدفعونه، ويعترفون بأن علاجه بمقابلة الأرواح الشريفة الخيرة العلوية لتلك الأرواح الشريرة الخبيثة، فتدافع آثارها، وتعارض أفعالها وتبطلها، وقد نص على ذلك بقراط في بعض كتبه، فذكر بعض علاج الصرع وقال: هذا إنما ينفع من الصرع الذي سببه الأخلاط والمادة، وأما الصرع الذي يكون من الأرواح فلا ينفع فيه هذا العلاج.

وأما جهلة الأطباء وسقطهم وسفلتهم ومن يعتقد بالزندقة فضيلة فأولئك ينكرون صرع الأرواح، ولا يقرون بأنها تؤثر في بدن المصروع، وليس معهم إلا الجهل، وإلا فليس في الصناعة الطبية ما يدفع ذلك، والحس والوجود شاهد به، وإحالتهم ذلك على غلبة بعض الأخلاط هو صادق في بعض أقسامه لا في كلها.

إلى أن قال: وجاءت زنادقة الأطباء فلم يثبتوا إلا صرع الأخلاط وحده، ومن له عقل ومعرفة بهذه الأرواح وتأثيراتها يضحك من جهل هؤلاء وضعف عقولهم.

وعلاج هذا النوع يكون بأمرين: أمر من جهة المصروع، وأمر من جهة المعالج، فالذي من جهة المصروع: يكون بقوة نفسه وصدق توجهه إلى فاطر هذه الأرواح وبارئها، والتعوذ الصحيح الذي قد تواطأ عليه القلب واللسان، فإن هذا نوع محاربة، والمحارب لا يتم له الانتصاف من عدوه بالسلاح إلا بأمرين: أن يكون السلاح صحيحًا في نفسه جيدًا، وأن يكون الساعد قويًا فمتى تخلف أحدهما لم يغن السلاح كثير طائل، فكيف إذا عدم الأمران جميعًا! ويكون القلب خرابًا من التوحيد والتوكل والتقوى والتوجه، ولا سلاح له.

والثاني من جهة المعالج: بأن يكون فيه هذان الأمران أيضًا، حتى أن من المعالجين من يكتفي بقوله: (اخرج منه) أو يقول: (بسم الله) أو يقول: (لا حول

=

=

ولا قوة إلا بالله)، والنبي ﷺ كان يقول: (اخرج عدو الله أنا رسول الله).
وشاهدت شيخنا يرسل إلى المصروع من يخاطب الروح التي فيه. ويقول قال لك الشيخ: اخرجي، فإن هذا لا يحل لك، فيفيق المصروع، وربما خاطبها بنفسه وربما كانت الروح ماردةً فيخرجها بالضرب. فيفيق المصروع ولا يحس بألم، وقد شاهدنا نحن وغيرنا منه ذلك مرارًا... إلى أن قال: وبالجملة فهذا النوع من الصرع وعلاجه لا ينكره إلا قليل الحظ من العلم والعقل والمعرفة، وأكثر تسلط الأرواح الخبيثة على أهله تكون من جهة قلة دينهم وخراب قلوبهم وألسنتهم من حقائق الذكر والتعاويذ والتحصنات النبوية والإيمانية، فتلقى الروح الخبيثة الرجل أعزل لا سلاح معه، وربما كان عريانًا فيؤثر فيه هذا..). انتهى المقصود من كلامه رحمه الله، وبما ذكرناه من الأدلة الشرعية وإجماع أهل العلم من أهل السنة والجماعة على جواز دخول الجني بالإنسي، يتبين للقراء بطلان قول من أنكر ذلك، وخطأ فضيلة الشيخ علي الطنطاوي في إنكاره ذلك، وقد وعد في كلمته أنه يرجع إلى الحق متى أرشد إليه فلعله يرجع إلى الصواب بعد قراءته ما ذكرنا، نسأل الله لنا وله الهداية والتوفيق، ومما ذكرنا أيضًا يعلم أن ما نقلته صحيفة (الندوة) في عددها الصادر في (١٤/ ١٠/ ١٤٠٧ هـ) (ص: ٨) عن الدكتور محمد عرفان من أن كلمة جنون اختفت من القاموس الطبي، وزعمه أن دخول الجني في الإنسي ونطقه على لسانه أنه مفهوم علمي خاطئ مائة في المائة.
كل ذلك باطل نشأ عن قلة العلم بالأمور الشرعية وبما قرره أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وإذا خفي هذا الأمر على كثير من الأطباء لم يكن ذلك حجة على عدم وجوده، بل يدل ذلك على جهلهم العظيم بما علمه غيرهم من العلماء المعروفين بالصدق والأمانة والبصيرة بأمر الدين، بل هو إجماع من أهل السنة والجماعة، كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية عن جميع أهل العلم، ونقل عن

=

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٧).

{إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون}[١].

=

أبي الحسن الأشعري أنه نقل ذلك عن أهل السنة والجماعة، ونقل ذلك أيضًا عن أبي الحسن الأشعري العلامة أبو عبد الله محمد بن عبد الله الشبلي الحنفي المتوفى سنة (٧٩٩ هـ) في كتابه (آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجان) في الباب الحادي والخمسين من كتابه المذكور.

وقد سبق في كلام ابن القيم رحمه الله أن أئمة الأطباء وعقلاءهم يعترفون به ولا يدفعونه، وإنما أنكر ذلك جهلة الأطباء وسقطهم وسفلتهم وزنادقتهم. فاعلم ذلك أيها القارئ وتمسك بما ذكرناه من الحق ولا تغتر بجهلة الأطباء وغيرهم، ولا بمن يتكلم في هذا الأمر بغير علم ولا بصيرة، بل بالتقليد لجهلة الأطباء وبعض أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، والله المستعان.. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (٣/ ٣٠٢).

(١) قال ابن كثير: " ثم قال تعالى مادحا للمؤمنين بربهم، المطيعين أمره، المؤدين شكره، المحسنين إلى خلقه في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، مخبرًا عما أعد لهم من الكرامة، وأنهم يوم القيامة من التبعات آمنون".

قال ابن عاشور: هذه الآية: "جملة معترضة لمقابلة الذم بالمدح، وقد تقدم تفسير نظيرتها قريبا. والمقصود التعريض بأن الصفات المقابلة لهاته الصفات صفت غير المؤمنين. والمناسبة تزداد ظهورا لقوله: {وآتوا الزكاة}".

قوله تعالى: {إِنَّ الذين آمَنُوا} [البقرة: ٢٧٧]، أي: إن الذين"آمنوا بقلوبهم بما يجب الإيمان به".

=

=

قال الآلوسي: أي: " بما وجب الإيمان به".

قال الطبري: " يعني الذين صدقوا بالله وبرسوله، وبما جاء به من عند ربهم، من تحريم الربا وأكله، وغير ذلك من سائر شرائع دينه".

قوله تعالى: {وَعَمِلُوا الصالحات} [البقرة: ٢٧٧]، " أي: وعملوا الأعمال الصالحات؛ وهي المبنية على الإخلاص لله، والمتابعة لرسول الله ﷺ".

وعملوا الأعمال الصالحات، من الأفعال والأقوال، الواجبات والمستحبات، فصدقوا إيمانهم بأعمالهم الصالحة.

والعمل الصالح لا يكون صالحا إلا بشرطين: الشرط الأول: الإخلاص، لقوله ﷺ (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرى ما نوى)، الشرط الثاني: المتابعة للنبي ﷺ لقوله ﷺ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) رواه مسلم.

ودائما يقرن الله العمل بالصالح، لأنه ليس كل عمل يقبل إلا إذا كان صالحا.

والإيمان إذا أفرد ولم يذكر معه (وعملوا الصالحات) فإنه يشمل جميع خصال الدين من اعتقادات وعمليات، وأما إذا عطف العمل الصالح على الإيمان كقوله (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) فإن الإيمان حينئذ ينصرف إلى ركنه الأكبر الأعظم وهو الاعتقاد القلبي، وهو إيمان القلب واعتقاده وانقياده بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وبكل ما يجب الإيمان به.

قال السعدي: ووصفت أعمال الخير بالصالحات، لأن بها تصلح أحوال العبد، وأمور دينه ودنياه، وحياته الدنيوية والأخروية، ويزول بها عنه فساد الأحوال، فيكون بذلك من الصالحين، الذين يصلحون لمجاورة الرحمن في جنته.

قال الطبري: " {وعملوا الصالحات}، التي أمرهم الله ﷻ بها، والتي نَدَبهم إليها".

قوله تعالى: {وَأَقَامُوا الصَّلاةَ} [البقرة: ٢٧٧]، أي: " وأدّوا الصلاة كما أمر الله ورسوله ا".

=

قال ابن عثيمين: "أي: وأتوا بها قويمة بشروطها، وأركانها، وواجباتها، ومكملاتها؛ وعطْفها على العمل الصالح من باب عطف الخاص على العام؛ لأن إقامة الصلاة من الأعمال الصالحة، ونُص عليها لأهميتها".

قال السعدي: عند قوله تعالى (ويقيمون الصلاة) لم يقل: يفعلون الصلاة، أو يأتون الصلاة، لأنه لا يكفي فيها مجرد الإتيان بصورتها الظاهرة، فإقام الصلاة، إقامتها ظاهرا بإتمام أركانها وواجباتها وشروطها، وإقامتها باطنا بإقامة روحها، وهو حضور القلب فيها، وتدبر ما يقوله ويفعله منها.

لم يأمر الله بالصلاة إلا بلفظ الإقامة، كقوله تعالى (وأقيموا الصلاة) وقوله تعالى (والمقيمين الصلاة).

إقامة الصلاة ليس مجرد أداؤها، وإنما المراد إقامتها بإدائها بتدبر وحضور قلب وخشوع، وهذه هي الصلاة التي قال الله عنها (وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر).

فإن الله في هذه الآية علق حكم نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر بشرط إقامتها وليس فقط أداؤها، (والحكم المعلق بوصف يزيد بزيادته وينقص بنقصه) فعلى قدر إقامة العبد لصلاته على قدر ما تؤثر فيه فتنهاه عن الفحشاء والمنكر، وبهذا يزول الإشكال الذي يورده البعض: وهو أن كثير من المصلين لا تنهاهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر.

قال الطبري: أي: {وأقاموا الصلاة} المفروضة بحدودها، وأدّوها بسُنَنها".

قوله تعالى: {وَآتَوُا الزَّكَاةَ} [البقرة: ٢٧٧]، "أي: وأعطوا الزكاة مستحقها".

وسميت بذلك: لأنها تزكي المال، وتزكي صاحب المال، كما قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن)، بل وتزكي المجتمع كله، فتنتشر المحبة والوئام والإخاء.

=

قوله تعالى (وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة) تخصيصهما بالذكر مع اندراجهما في الأعمال للتنبيه على عظم فضلهما، فإن الأولى: أعظم الأعمال البدنية والثانية: أفضل الأعمال المالية.

قال الطبري: " {وآتوا الزكاة} المفروضة عليهم في أموالهم، بعد الذي سلف منهم من أكل الرّبا، قبل مجيء الموعظة فيه من عند ربهم".

و«الزكاة»: هي النصيب الذي أوجبه الله ﷻ في الأموال الزكوية؛ وهو معروف في كتب الفقه".

قال ابن عطية: " وخص الصَّلاةَ والزَّكاةَ بالذكر وقد تضمنهما عمل الصَّالِحاتِ تشريفا لهما، وتنبيها على قدرهما، إذ هما رأس الأعمال الصلاة في أعمال البدن، والزكاة في أعمال المال".

قال الآلوسي: تخصيص الصلاة والزكاة، "بالذكر مع اندارجهما في الأعمال للتنبيه على عظم فضلهما، فإن الأولى أعظم الأعمال البدنية. والثانية أفضل الأعمال المالية".

قوله تعالى: {لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ} [البقرة: ٢٧٧]، "أي: لهم ثوابهم عند الله".

وفي تسمية ثوابهم أجرا تأكيد لتكفله ﷻ لهم بذلك، وفي كونه عند ربهم تعظيم له، لأنه الكريم الجواد.

قال قتادة: "أجر كبير على حسناتهم، وهي الجنة".

قال الآلوسي: "الموعود لهم حال كونه عِنْدَ رَبِّهِمْ وفي التعبير بذلك مزيد لطف وتشريف".

قال الطبري: "يعني ثواب ذلك من أعمالهم وإيمانهم وصَدَقتهم يوم حاجتهم إليه في معادهم".

قوله تعالى: {وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} [البقرة: ٢٧٧]، أي: " ولا يلحقهم خوف في

=

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨).

=

آخرتهم".

قال ابن عثيمين: " أي فيما يستقبل من أمرهم".

قال القاسمي: أي: لاخوف عليهم"يوم الفزع الأكبر".

قال الطبري: " يومئذ من عقابه على ما كان سلف منهم في جاهليتهم وكفرهم قبل مجيئهم موعظة من ربهم، من أكل ما كانوا أكلوا من الربا، بما كان من إنابتهم، وتوبتهم إلى الله ﷻ من ذلك عند مجيئهم الموعظة من ربهم، وتصديقهم بوعد الله ووعيده".

قوله تعالى: {وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٢٧٧]، أي: " ولا حزن على ما فاتهم من حظوظ دنياهم".

قال ابن عثيمين: " أي فيما مضى من أمرهم".

قال القاسمي: " لأنهم فرحون بما آتاهم ربهم ووقاهم عذاب الجحيم".

قال الطبري: " {ولاهم يحزنزن} على تركهم ما كانوا تركوا في الدنيا من أكل الربا والعمل به، إذا عاينوا جزيل ثواب الله تبارك وتعالى، وهم على تركهم ما تَركوا من ذلك في الدنيا ابتغاءَ رضوانه في الآخرة، فوصلوا إلى ما وُعدوا على تركه".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أنه لابد مع الإيمان من العمل الصالح؛ فمجرد الإيمان لا ينفع العبد حتى يقوم بواجبه - أي واجب الإيمان: وهو العمل الصالح.

ومنها: أن هؤلاء الذين اتصفوا بهذه الصفات الأربع - الإيمان، والعمل الصالح، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة - ليس عليهم خوف من مستقبل أمرهم؛ ولا حزن فيما مضى من أمرهم؛ لأنهم فعلوا ما به الأمن التام، كما قال الله تعالى: {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون} [الأنعام: ٨٢].

{يأيها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَذَرُوا} اُتْرُكُوا {مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا إنْ كُنْتُمْ مُـؤْمِنِينَ} صَادِقِينَ فِي إيمَانكُمْ فَإِنَّ مِنْ شَأْن الْمُؤْمِن امْتِثَال أَمْر الله تَعَـالَى نَزَلَـتْ لَمَّـا طَالَـبَ بَعْض الصَّحَابَة بَعْد النَّهْي بِرِبًا كَانَ لَهُمْ مِنْ قبل.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُـولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُـمْ رُءُوسُ أَمْـوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (٢٧٩).

{فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا} مَا أُمِرْتُمْ بِهِ {فَأْذَنُوا} اعْلَمُوا {بِحَرْبٍ مِنْ الله وَرَسُوله} لَكُـمْ فِيهِ تهديد شـديد لهـم لمـا نَزَلَـتْ قَـالُوا لَا بُدّ لَنَا بِحَرْبِـهِ {وَإِنْ تبتم} رجعـتم عنـه {فلكم رؤوس} أُصُول {أَمْوَالكُمْ لَا تَظْلِمُونَ} بِزِيَادَةٍ {وَلَا تُظْلَمُونَ} بنقص[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن ابن جريج في قوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)}.

قال: كانت ثقيف قد صالحت النبي ﷺ على أن ما لهم من ربا على الناس وما كان للناس عليهم من ربا؛ فهو موضوع، فلما كان الفتح؛ استعمل عتاب بن أسيد على مكة، وكانت بنو عمرو بن عوف يأخذون الربا من بني المغيرة، وكانت بنو المغيرة يربون لهم في الجاهلية، فجاء الإسلام ولهم عليهم مال كثير، فأتاهم بنو عمرو يطلبون رباهم، فأبى بنو المغيرة أن يعطوهم في الإسلام، فرفعوا ذلك إلى عتاب بن أسيد؛ فكتب عتاب إلى رسول الله ﷺ؛ فنزلت: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)} إلى قوله: {لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٩]؛ فكتب رسول الله ﷺ إلى عتاب، وقال: "إن رضوا؛ وإلا فآذنهم بحرب".

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٧١) من طريق الحجاج بن نصير عن ابن =

=

جريج به.

وسنده ضعيف جدًا؛ لأنه معضل.

وأخرجه الواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٩٧) من طريق داود عن ابن جريج عن مجاهد به.

قلنا: وفيه علتان: الأولى: الإرسال. والثانية: ابن جريج؛ مدلس، وقد عنعنه.

وقال السدي: نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى بني عمرو بن عمير -ناس من ثقيف-، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا؛ فأنزل الله -تعالى- هذه الآية.

ذكره البغوي في "معالم التنزيل" (١/ ٣٤٤)، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٩) معلقًا دون سند. وهو معضل.

وعن السدي في: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)}؛ قال: نزلت هذه الآية في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا أناس من ثقيف من بني عمرو -وهم بنو عمر بن عمير-؛ فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا؛ فأنزل الله ذروا ما بقي من فضل كان في الجاهليه من الربا.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٧١)، وابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٤٨ رقم ٢٩١٣) من طريق أسباط بن نصر عنه به.

وسنده ضعيف جدًا؛ فيه علتان: الأولى: الإعضال. والثانية: أسباط بن نصر، ضعيف.

وقال عطاء وعكرمة: نزلت هذه الآية: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)} في العباس بن عبد المطلب وعثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وكانا قد أسلفا في التمر، فلما حضر الجداد؛ قال لهما صاحب التمر: إن

=

=

أنتما أخذتما حقكما؛ لا يبقى لي ما يكفي عيالي؛ فهل لكما أن تأخذا النصف، وتؤخرا النصف وأضعف لكما؟ ففعلا، فلما حل الأجل؛ طلبا الزيادة، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ منهما؛ فأنزل الله -تعالى- هذه الآية: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)}؛ فسمعا وأطاعا وأخذا رؤوس أموالهما.

ذكره البغوي في "معالم التنزيل" (١/ ٣٤٤)، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٥٩) معلقًا دون سند. وهو مرسل.

وقال مقاتل بن حيان: نزلت في أربعة أخوة من ثقيف: مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة، وهم بنو عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، كانوا يداينون بني المغيرة بن عبد الله بن عمير بن مخزوم وكانوا يربون، فلما ظهر النبي ﷺ على الطائف: أسلم هؤلاء الأخوة، فطلبوا رباهم من بني المغيرة، فقال بنو المغيرة: والله ما نعطي الربا في الإسلام وقد وضعه الله -تعالى- عن المؤمنين؛ فاختصموا إلى عتاب بن أسيد -وكان عامل رسول الله ﷺ على مكة-؛ فكتب عتاب بن أسيد إلى النبي بقصة الفريقين وكان ذلك مالًا عظيمًا؛ فأنزل الله -تعالى-: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)}.

ذكره البغوي في "معالم التنزيل" معلقًا (١/ ٣٤٥).

وأخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٤٨، ٥٤٩ رقم ٢٩١٥) من طريق محمد بن مزاحم عن بكير بن معروف عن مقاتل به. وسنده ضعيف؛ لإعضاله، وضعف بكير. وفيه: "فاختصموا إلى معاذ بن جبل أو عتاب بن أسيد" على الشك.

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: نزلت هذه الآية في نفر من ثقيف؛ منهم: مسعود وربيعة وحبيب وعبد ياليل، وهم بنو عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، وفي

=

=

بني المغيرة من قريش: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)} [البقرة: ٢٧٨].

أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في "معرفة الصحابة" (٢/ ٨٣١ رقم ١٠٩٤، ٢١٨٠، ٢٧٦٢)، وابن منده في "معرفة الصحابة"؛ كما في "أسد الغابة" (١/ ٣٣٦، ٢/ ٦٢) من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به. ومن دون ابن عباس كذابون.

وقال بنو عمرو بن عمير لبني المغيرة: هاتوا رؤوس أموالنا وندع لكم الربا، فشكا بنو المغيرة العسرة؛ فنزلت الآية: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨)} الآية.

ذكره ابن الجوزي -معلقًا- في "زاد المسير" (١/ ٣٣٤).

* قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ} [البقرة: ٢٧٨]، أي: " يا من آمنتم بالله واتبعتم رسوله خافوا الله".

قال ابن كثير: "أي: خافوه وراقبوه فيما تفعلون".

والجملة ندائية؛ فائدتها: تنبيه المخاطب، وقوله تعالى: {اتَّقُوا اللهَ} أي اتخذوا وقاية من عذابه بفعل أوامره، واجتناب نواهيه.

قال ابن عاشور: " وأمروا بتقوى الله قبل الأمر بترك الربا لأن تقوى الله هي أصل الامتثال والاجتناب ولأن ترك الربا من جملتها، فهو كالأمر بطريق برهاني".

قال الطبري: أي" خافوا الله على أنفسكم، فاتقوه بطاعته فيما أمركم به، والانتهاء عما نهاكم عنه".

وذكروا في تفسير قوله تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ} [البقرة: ٢٧٨] وجهين:

أحدهما: يأ أيها الذين أمنوا بألسنتهم اتقوا الله بقلوبكم.

والثاني: يأيها الذين أمنوا بقلوبهم اتقوا الله في أفعالكم.

=

=

وقال ابن فورك: "يحتمل أنه يريد يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بمن قبل محمد من الأنبياء، {ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}، بمحمد، إذ لا ينفع الأول إلا بهذا". قال ابن عطية: "وهذا مردود بما روي في سبب الآية".

قوله تعالى: {وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٨].

أي: اتركوا ما بقي من الربا، مما لم يقبض وإن كان معقودا عليه.

وهذا في مقابل قوله تعالى (فله ما سلف) أي: فله ما سلف قبضه قبل نزول التحريم، دون ما لم يقبض قبل ذلك فيجب تركه.

أخرج ابن أبي حاتم"عن زيد بن أسلم في قول الله: {اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا}، قال: ما بقي على الناس".

قال ابن كثير: "أي: اتركوا ما لكم على الناس من الزيادة على رؤوس الأموال، بعد هذا الإنذار".

قال الطبري: أي: " اتركوا طلب ما بقي لكم من فَضْل على رءوس أموالكم التي كانت لكم قبل أن تُربوا عليها".

قال الصابوني: " واتركوا ما لكم من الربا عند الناس".

قال ابن عاشور: ومعنى (وذروا ما بقي من الربا) الآية اتركوا ما بقي في ذمم الذين عاملتموهم بالربا، فهذا مقابل قوله (فله ما سلف) فكان الذي سلف قبضه قبل نزول الآية معفوا عنه وما لم يقبض مأمورا بتركه.

وقال رحمه الله: وأمروا بتقوى الله قبل الأمر بترك الربا لأن تقوى الله هي أصل الامتثال والاجتناب؛ ولأن ترك الربا من جملتها، فهو كالأمر بطريق برهاني.

قال مجاهد: " كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول: لك كذا وكذا، وتؤخر عني، فيؤخر عنه".

وقوله تعالى: {مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٨]، فيه أربعة أوجه من القراءات:

=

=

أحدهما: {مَا بَقِيَ} وهي قراءة الجمهور.

الثانية: «ما بقِيْ» بكسر القاف وإسكان الياء، قرأه الحسن، وهذا كما قال جرير:

هو الخليفة فارضوا ما رضي لكم ماضي العزيمة ما في حكمه جنف

وقال عمر بن أبي ربيعة:

كم قد ذكرتك لو أجزى بذكركم يا أشبه الناس كل الناس بالقمر

إني لأجذل أن أمشي مقابله حبًا لرؤية من أشبهت في الصور

أصله (ما رضي) و (أن أمشي) فأسكنها وهو في الشعر كثير، ووجهه أنه شبه الياء بالألف فكما لا تصل الحركة إلى الألف فكذلك لا تصل هنا إلى الياء، ومن هذه اللغة أحب أن أدعوك، وأشتهي أن أقضيك، بإسكان الواو والياء.

قال ابن عطية: وفي هذا نظر".

والثالثة: «ما بقى»، بالألف، قرأه الحسن وهي لغة طيء، يقولون للجارية: جاراة، وللناصية: ناصاة، وقال الشاعر:

لعمرك لا أخشى التصعلك ما بقى على الأرض قيسي يسوق الأباعرا

والرابعة: «الرِّبو»، بكسر الراء المشددة وضم الباء وسكون الواو، قرأه أبو السّمّال، وقال أبو الفتح: "شذ هذا الحرف في أمرين: أحدهما الخروج من الكسر إلى الضم بناء لازما، والآخر وقوع الواو بعد الضمة في آخر الاسم".

قال ابن عطية: "وهذا شيء لم يأت إلا في الفعل، نحو يغزو ويدعو وأما ذو الطائية بمعنى الذي فشاذة جدا، ومنهم من يغير واوها إذا فارق الرفع، فيقول رأيت ذا قام، ووجه القراءة أنه فخم الألف انتحاء بها الواو التي الألف بدل منها على حد قولهم، الصلاة والزكاة وهي بالجملة قراءة شاذة".

الخامسة: «الربا»، بالإمالة، ولك لمكان الكسرة في الراء، قراءه بذلك الكسائي

=

=

وحمزة، وأما الباقون بالتفخيم، لفتحة الباء.

قوله تعالى: {إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٢٧٨]، أي: مصدقين" بما شرع الله لكم من تحليل البيع، وتحريم الربا وغير ذلك".

روي "عن سعيد، في قوله: إن كنتم مؤمنين يعني: مصدقين".

قال الطبري: " إن كنتم محققين إيمانكم قولا وتصديقكم بألسنتكم، بأفعالكم".

قال ابن عثيمين: " هذا من باب الإغراء، والحث على الامتثال؛ يعني: إن كنتم مؤمنين حقًا فدعوا ما بقي من الربا؛ وهذه الجملة يقصد بها الإغراء، والإثارة – أعني إثارة الهمة، فإن قلت: كيف يوجِّه الخطاب للمؤمنين، ويقول: {إن كنتم مؤمنين}؛ أفلا يكون في هذا تناقض؟ فالجواب: ليس هنا تناقض؛ لأن معنى الثانية التحدي؛ أي إن كنتم صادقين في إيمانكم فاتقوا الله، وذروا ما بقي من الربا".

وحكى النقاش عن مقاتل بن سليمان أنه قال: "إِنْ في هذه الآية بمعنى إذ". قال ابن عطية: وهذا مردود لا يعرف في اللغة".

قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٩]

فإن لم ترتدعوا عما نهاكم الله عنه فاستيقنوا بحرب من الله ورسوله، وإن رجعتم إلى ربكم وتركتم أَكْلَ الربا فلكم أَخْذُ ما لكم من ديون دون زيادة، لا تَظْلمون أحدًا بأخذ ما زاد على رؤوس أموالكم، ولا يظلمكم أحد بنقص ما أقرضتم.

قال ابن كثير: " وهذا تهديد شديد ووعيد أكيد، لمن استمر على تعاطي الربا بعد الإنذار".

قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا} [البقرة: ٢٧٩]، يعني: "فإن لم تتركوا ما بقي من ربا".

قال قتادة: " فإن لم تؤمنوا بتحريم الربا".

=

=

قال الطبري: " فإن لم تذَروا ما بقي من الربا".

قال الآلوسي: " أي ما أمرتم به من الاتقاء وترك البقايا إما مع إنكار حرمته وإما مع الاعتراف".

قال الصابوني: " أي وإن لم تتركوا التعامل بالربا فأيقنوا".

قال أبو حيان: " ظاهره: فإن لم تتركوا ما بقي من الربا، وسمي الترك فعلًا، وإذا أمروا بترك ما بقي من الربا من ذلك الأمر بترك إنشاء الربا على طريق الأولى والأحرى".

وقال الرازي: "فإن لم تكونوا معترفين بتحريمه، فأذنوا بحرب من الله ورسوله، ومن ذهب إلى هذا قال: فيه دليل على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الإسلام خرج من الملة كما لو كفر بجميعها".

وقال مقاتل بن حيان: "قوله: {فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله}، قال: كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ بن جبل، أن اعرض عليهم هذه الآية فإن فعلوا، فلهم رؤس أموالهم، وإن أبوا، فآذنهم بحرب من الله ورسوله"..

قوله تعالى: {فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ الله وَرَسُولِهِ} [البقرة: ٢٧٩]، " أي: فأيقنوا بحرب الله ورسوله لكم".

قال ابن عباس: ": يُقال يوم القيامة لآكل الرّبا: خذ سلاحك للحرْب".

وفي رواية أخرى له: " فاستيقنوا بحرب من الله ورسوله".

وقال قتادة: " أوْعدهم الله بالقتل كما تسمعون، فجعلهم بَهْرَجًا أينما ثقفوا".

وقال الربيع: " أوعد الآكلَ الرّبا بالقتل".

قال الطبري: ": وهذه الأخبار كلها تنبئ عن أن قوله: (فأذنوا بحرب من الله) إيذان من الله ﷻ لهم بالحرب والقتل، لا أمر لهم بإيذان غيرهم".

قال ابن عثيمين: أي: أعلنوا الحرب على الله ورسوله.

=

=

قال الآلوسي: " أي فأيقنوا- وبذلك قرأ الحسن- وهو التفسير المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما".

وقد اختلف المفسرون في المراد بالحرب في الآية على قولين:

القول الأول: إن المراد به: القتل. أي: إن لم تنتهوا عن الربا فأذنوا بحرب كحرب المرتدين إن كانوا مستحلين للربا، أو كحرب البغاة إن كانوا معترفين بحرمته، بعد الاستتابة. قال به: ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -، وقتادة، والحسن، وابن سيرين، والربيع بن أنس،وابن خويز منداد، وجمهور المفسرين.

القول الثاني: إن المراد به: أعداؤه أي: إن لم تنتهوا عن الربا فأنتم حرب لله ورسوله. فليس حربا حقيقة وإنما هو تهديد وتخويف.

قال به: مقاتل بن سليمان، والزجاج.

والقول الأول وهو: أن المراد بالحرب في الآية القتال هو الراجح - والله أعلم -، وذلك لأسباب:

١- أنه تفسير الصحابي الجليل الحبر بن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -، ولا مخالف له من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وعليه جمهور المفسرين.

٢- أنه هو الموافق لظاهر الآية، والأصل حمل نصوص الوحيين على ظاهرها ما لم يرد دليل صارف، هذا مع كون الدليل دل عليه كما سيأتي في السبب الآتي.

٣- أن هذا التفسير موافق لحكم الشرع في المرتدين، ومن ذلك قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه).

ومن ذلك قتال أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمانعي الزكاة، وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا الحديث بـ: (باب قتل من أبى قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة).

قال ابن حجر:"أي جواز قتل من امتنع من التزام الأحكام الواجبة والعمل بها قال المهلب: " من امتنع من قبول الفرائض نظر، فإن أقر بوجوب الزكاة مثلا أخذت

=

=

منه قهرا ولا يقتل فإن أضاف إلى امتناعه نصب القتال قوتل إلى أن يرجع".

ومستحل الربا كافر مرتد، قال ابن قدامة: "من اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه؛ كفر".

أما من فعله غير مستحل له فإنه لا يكفر لكنه يستتاب فإن أصر قتل.

قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: "فمن كان مقيما على الربا لا ينزع عنه، فحق على إمام المسلمين أن يستتيبه، فإن نزع وإلا ضرب عنقه".

قال الجصاص: "المقيم على أكل الربا إن كان مستحلا له فهو كافر، وإن كان ممتنعا بجماعة تعضده سار فيهم الإمام بسيرته في أهل الردة إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة، وإن اعترفوا بتحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا، وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا". والله أعلم.

وهذه الآية من أشد التهديد وأعظم الوعيد في تحريم الربا.

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال (يقال يوم القيامة لآكل الربا: خذ سلاحك للحرب، ثم قرأ: فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله).

قال الجصاص: قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) لا يوجب إكفارهم لأن ذلك قد يطلق على ما دون الكفر من المعاصي؛ قال زيد بن أسلم عن أبيه (إن عمر رأى معاذا يبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (اليسير من الرياء شرك ومن عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة) فأطلق اسم المحاربة عليه وإن لم يكفر.

قال ابن عاشور: وتنكير حرب لقصد تعظيم أمرها؛ ولأجل هذا المقصد عدل عن إضافة الحرب إلى الله وجيء عوضا عنها بمن ونسبت إلى الله؛ لأنها بإذنه على

=

=

سبيل مجاز الإسناد، وإلى رسوله لأنه المبلغ والمباشر، وهذا هو الظاهر.

قال ابن القيم: ففي ضمن هذا الوعيد: أن المرابي محارب لله ورسوله، قد آذنه الله بحربه، ولم يجيء هذا الوعيد في كبيرة سوى: الربا، وقطع الطريق والسعي في الأرض بالفساد؛ لأن كل واحد منهما مفسد في الأرض، قاطع الطريق على الناس، هذا بقهره لهم وتسلطه عليهم، وهذا بامتناعه من تفريج كرباتهم إلا بتحميلهم كربات أشد منها، فأخبر عن قطاع الطريق بأنهم يحاربون الله ورسوله، وآذن هؤلاء إن لم يتركوا الربا: بحربه وحرب رسوله.

وقوله تعالى {فَأْذَنُوا} [البقرة: ٢٧٩]، فيه قراءتان:

الأولى: {فَأْذَنُوا}، بإسكان الهمزة وفتح الذال، وهو المشهور، قال أبو عبيدة: "معنى قوله: {فَأْذَنُوا}، فأيقنوا، قال الطبري: " بمعنى: كونوا على علم وإذن".

والثانية: وقرأ حمزة وأبو بكر عن عاصم: (فآذِنُوا) بالمد وكسر الذال، أي: آذنوا غيركم وأعلموهم. قال الطبري: بمعنى: " أعلمُوهم وأخبروهم بأنكم علىَ حرْبهم".

قال أبو علي: " فآذنوا بحرب فتقديره: فأعلموا من لم ينته عن ذلك بحرب، والمفعول هنا محذوف على قوله: وقد أثبت هذا المفعول المحذوف هنا، في قوله {فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلى سَواءٍ} [الأنبياء: ١٠٩]، وإذا أمروا بإعلام غيرهم علموا هم أيضا لا محالة، ففي أمرهم بالإعلام ما يعلمون هم أيضا أنهم حرب إن لم يمتنعوا عمّا نهوا عنه من وضع الرّبا عمن كان عليه. وليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم".

قال ابن عطية: "والقراءتان عندي سواء لأن المخاطب في الآية محضور بأنه كل من لم يذر ما بقي من الربا، فإن قيل لهم: «فأذنوا» فقد عمهم الأمر، وإن قيل لهم: «فآذنوا» بالمد فالمعنى أنفسكم وبعضكم بعضا، وكأن هذه القراءة تقتضي فسحا

=

لهم في الارتياء والتثبيت أي فأعلموا نفوسكم هذا ثم انظروا في الأرجح لكم، ترك الربا أو الحرب".

والقراءة الأولى أوضح في مراد السياق. والله أعلم.

قوله تعالى: {وَإِنْ تُبْتُمْ} [البقرة: ٢٧٩]، "أي: بأخذ الزيادة".

قال الضحاك: " إن عملتم بالذي أمرتكم فلكم رؤس أموالكم".

قال البغوي: " أي تركتم استحلال الربا ورجعتم عنه".

قال الآلوسي: " عما يوجب الحرب".

قال الطبري: " فتركتم أكلَ الربا وأنبتم إلى الله ﷻ".

قال ابن عثيمين: " أي رجعتم إلى الله سبحانه وتعالى من معصيته إلى طاعته؛ وذلك هنا بترك الربا؛ والتوبة من الربا، كالتوبة من غيره - لابد فيها من توافر الشروط الخمسة المعروفة".

قال الرازي: "والمعنى على القول الأول: تبتم من معاملة الربا، وعلى القول الثاني: من استحلال الربا".

أخرج ابن أبي حاتم " عن مقاتل بن حيان، قوله: وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم فقالوا: نتوب إلى الله ونذر ما بقي من الربا فتركوه".

قوله تعالى: {فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ} [البقرة: ٢٧٩]، أي: " فلكم أصل المال الذي دفعتموه من غير زيادة ولا نقصان".

قال الطبري: ""من الديون التي لكم على الناس، دون الزيادة التي أحدثتموها على ذلك ربًا منكم".

وروي عن النبي ﷺ، أنه قال يوم الفتح: " ألا إن ربا الجاهلية موضوعٌ كله، وأوَّل ربا أبتدئ به ربا العباس بن عبد المطلب".

قال الضحاك: " وضع الله الرّبا، وجعل لهم رءوس أموالهم".

=

قال قتادة: " والمال الذي لهم على ظهور الرجال، جعل لهم رءوس أموالهم حين نزلت هذه الآية، فأما الربح والفضل فليس لهم، ولا ينبغي لهم أن يأخذوا منه شيئًا". وروي نحوه عن السدي.

وأخرج ابن أبي حاتم عن "ابن وهب، عن ملك وسألته عن قول الله: {وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون}، قال: إنما ذلك في أهل الإسلام".

قال ابن عثيمين: " {رؤوس} جمع رأس؛ و «الرأس» هنا بمعنى الأصل؛ أي لكم أصول الأموال؛ وأما الربا فليس لكم".

قوله تعالى: {لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٩]، أي: " من غير زيادة ولا نقصان".

قال ابن كثير: "أي: بوضع رؤوس الأموال أيضا، بل لكم ما بذلتم من غير زيادة عليه ولا نقص منه".

قال البغوي: " {لا تَظْلِمُونَ} بطلب الزيادة {وَلا تُظْلَمُونَ} بالنقصان عن رأس المال".

قال ابن عطية: " لا تَظْلِمُونَ في أخذ الربا وَلا تُظْلَمُونَ في أن يتمسك بشيء من رؤوس أموالكم، فتذهب أموالكم. ويحتمل أن يكون لا تظلمون في مطل، لأن "مطل الغني ظلم"، كما قال ﷺ".

قال الماوردي: " {لا تَظْلِمُونَ}: بأن تأخذوا الزيادة على رؤوس أموالكم، {وَلا تُظْلَمُونَ}، بأن تمنعوا رؤوس أموالكم".

وروي عن النبيﷺ: "ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع، فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون".

وقال ابن عباس: " {لا تَظلمون}، فتُربون، {ولا تظلمون}، فتنقصون".

وقال ابن زيد: " لا تنقصون من أموالكم، ولا تأخذون باطلا لا يحلُّ لكم".

=

=

وقال الضحاك: " لا تَظْلِمُونَ: لا تأخذوا غير رؤس أموالكم"، وعنه أيضا: " {ولا تُظْلَمُونَ} قال: لا يظلمكم الذي لكم عليهم أموالكم".

قال أبو علي: "موضع «لا تظلمون» نصب على الحال من لكم، التقدير: فلكم رءوس أموالكم غير ظالمين ولا مظلومين".

قال أحمد بن موسى: "قرءوا كلّهم: لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ [البقرة: ٢٧٩] بفتح التاء الأولى وضم الثانية، وروى المفضّل عن عاصم لا تُظْلِمُونَ وَلا تَظْلَمُونَ بضم التاء الأولى وفتح الثانية.

قال أبو علي:

قال أبو علي: ويرجح تقديم: {لا تَظْلِمُونَ}، وهي قراءة الجماعة، لأنها تناسب قوله {فَإِنْ تُبْتُمْ}، في إسناد الفعلين إلى الفاعل فيجيء «تظلمون» بفتح التاء أشكل بما قبله.

قال ابن القيم: يعني إن تركتم الربا وتبتم إلى الله منه، وقد عاقدتم عليه فإنما لكم رؤوس أموالكم، لا تزادون عليها فتظلمون الآخذ، ولا تنقصون منها فيظلمكم من أخذها.

قال السعدي: فكل من تاب من الربا، فإن كانت معاملات سالفة، فله ما سلف، وأمره منظور فيه، وإن كانت معاملات موجودة، وجب عليه أن يقتصر على رأس ماله، فإن أخذ زيادة، فقد تجرأ على الربا.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيتين: وجوب ترك الربا - وإن كان قد تم العقد عليه؛ لقوله تعالى: {وذروا ما بقي من الربا}؛ وهذا في عقد استوفي بعضه، وبقي بعضه.

ومنها: أنه لا يجوز تنفيذ العقود المحرمة في الإسلام - وإن عقدت في حال الشرك؛ لعموم قوله تعالى: {وذروا ما بقي من الربا}، ولقول النبي ﷺ في خطبته

=

=

في عرفة عام حجة الوداع: «وربا الجاهلية موضوع؛ وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله»؛ ولكن يجب أن نعلم أن العقود التي مضت في الكفر على وجه باطل، وزال سبب البطلان قبل الإسلام فإنها تبقى على ما كانت عليه؛ مثال ذلك: لو تبايع رجلان حال كفرهما بيعًا محرمًا في الإسلام، ثم أسلما فالعقد يبقى بحاله؛ ومثال آخر: لو تزوج الكافر امرأة في عدتها، ثم أسلما بعد انقضاء عدتها فالنكاح باق؛ ولهذا أمثلة كثيرة.

ومن فوائد الآية: تحريم أخذ ما يسمى بالفوائد من البنوك؛ لقوله تعالى: {وذروا ما بقي من الربا}؛ وزعم بعض الناس أن الفوائد من البنوك تؤخذ لئلا يستعين بها على الربا؛ وإذا كان البنك بنك كفار فلئلا يستعين بها على الكفر؛ فنقول: أأنتم أعلم أم الله!!! وقد قال الله تعالى: {ذروا ما بقي من الربا}؛ والاستحسان في مقابلة النص باطل.

فإن قال قائل: إذا كان البنك بنكًا غير إسلامي، ولو تركناه لهم صرفوه إلى الكنائس، وإلى السلاح الذي يقاتَل به المسلمون، أو أبقوه عندهم، ونما به رباهم؛ فنقول: إننا مخاطبون بشيء، فالواجب علينا أن نقوم بما خوطبنا به؛ والنتائج ليست إلينا؛ ثم إننا نقول: هذه الفائدة التي يسمونها فائدة هل هي قد دخلت في أموالنا حتى نقول: إننا أخرجنا من أموالنا ما يستعين به أعداؤنا على كفرهم، أو قتالنا؟

والجواب: أن الأمر ليس كذلك؛ فإن هذه الزيادة التي يسمونها فائدة ليست نماءَ أموالنا؛ فلم تدخل في ملكنا؛ ثم إننا نقول له: إذا أخذته فأين تصرفه؟ قال: أصرفه في صدقة؛ في إصلاح طرق؛ في بناء مساجد تخلصًا منه، أو تقربًا به؛ نقول له: إن فعلت ذلك تقربًا لم يقبل منك، ولم تسلم من إثمه؛ لأنك صرفته في هذه الحال على أنه ملكك؛ وإذا صرفته على أنه ملكك لم يقبل منك؛ لأنه صدقة من مال

=

=

خبيث؛ ومن اكتسب مالًا خبيثًا فتصدق به لم يقبل منه؛ لقول النبي ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا»؛ وإن أخرجته تخلصًا منه فأي فائدة من أن تلطخ مالك بالخبيث، ثم تحاول التخلص منه؛ ثم نقول أيضًا: هل كل إنسان يضمن من نفسه أن يخرج هذا تخلصًا منه؟! فربما إذا رأى الزيادة الكبيرة تغلبه نفسه، ولا يخرجها؛ أيضًا إذا أخذت الربا، وقال الناس: إن فلانًا أخذ هذه الأموال التي يسمونها الفائدة؛ أفلا تخشى أن يقتدي الناس بك؟! لأنه ليس كل إنسان يعلم أنك سوف تخرج هذا المال، وتتخلص منه.

ولهذا أرى أنه لا يجوز أخذ شيء من الربا مطلقًا؛ لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا}؛ ولم يوجه العباد إلى شيء آخر.

ومن فوائد الآية: أن ممارسة الربا تنافي الإيمان؛ لقوله تعالى: {إن كنتم مؤمنين}؛ ولكن هل يُخرج الإنسانَ من الإيمان إلى الكفر؟ مذهب الخوارج أنه يخرجه من الإيمان إلى الكفر؛ فهو عند الخوارج كافر، كفرعون، وهامان، وقارون؛ لأنه فعل كبيرة من كبائر الذنوب؛ ومذهب أهل السنة والجماعة أنه مؤمن ناقص الإيمان؛ لكنه يُخشى عليه من الكفر لا سيما آكل الربا؛ لأنه غذي بحرام؛ وقد قال النبي ﷺ حين ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب يا رب ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام: «فأنى يستجاب لذلك» - نسأل الله العافية.

ومنها: الرد على الجبرية؛ لقوله تعالى: {فإن لم تفعلوا}؛ لأن الجبرية يقولون: إن الإنسان لا يستطيع الفعل، ولا الترك؛ لأنه مجبر؛ وحقيقة قولهم تعطيل الأمر والنهي؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل ما أمر به، ولا ترك ما نهي عنه.

ومنها: أن المصِرّ على الربا معلن الحرب على الله ورسوله؛ لقوله تعالى: {فأذنوا بحرب من الله ورسوله}.

=

=

ويتفرع على هذه الفائدة أنه إذا كان معلنًا الحرب على الله، ورسوله فهو معلن الحرب على أولياء الله، ورسوله - وهم المؤمنون؛ وذلك بدلالة الالتزام؛ لأن كل مؤمن يجب أن ينتصر لله، ورسوله؛ فالمؤمنون هم حزب الله ﷻ ورسوله.

ومن فوائد الآية: عظم الربا لعظم عقوبته؛ وإنما كان بهذه المثابة ردعًا لمتعاطيه عن الاستمرار فيه؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنه جاء في الوعيد على الربا ما لم يأت على ذنب دون الشرك؛ ولهذا جاء في الحديث الذي طرقه متعددة: «إن الربا ثلاثة وسبعون بابًا أيسرها مثل أن يأتي الرجل أمه»؛ وهذا كلٌّ يستبشعه؛ فالربا ليس بالأمر الهين؛ والمؤمن ترتعد فرائصه إذا سمع مثل هذه الآية.

ومنها: أنه يجب على كل من تاب إلى الله ﷻ من الربا ألا يأخذ شيئًا مما استفاده من الربا؛ لقوله تعالى: {وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم}.

ومنها: أنه لا يجوز أخذ ما زاد على رأس المال من الربا لأيّ غرض كان؛ سواء أخذه ليتصدق به، أو ليصرفه في وجوه البر تخلصًا منه، أو لغير ذلك؛ لأن الله أمر بتركه؛ ولو كان هنا طريق يمكن صرفه فيه لبينه الله ﷻ.

ومنها: الإشارة إلى الحكمة من تحريم الربا - وهي الظلم؛ لقوله تعالى: {لا تظلمون ولا تظلمون}.

فإن قال قائل: إن بعض صور الربا ليس فيه ظلم، مثل أن يشتري صاعًا من البر الجيد بصاعين من الرديء يساويانه في القيمة؛ فإنه لا ظلم في هذه الصورة؛ قلنا: إن العلة إذا كانت منتشرة لا يمكن ضبطها فإن الحكم لا ينتقض بفقدها؛ ولهذا ثبت عن النبي ﷺ أنه أتي إليه بتمر جيد فسأل: «من أين هذا؟ فقال بلال: تمر كان عندنا رديّ فبعت منه صاعين بصاع، فقال النبي ﷺ: أوَّه أوَّه! عين الربا عين الربا لا تفعل»؛ ثم أرشدهم إلى أن يبيعوا التمر الرديء بالدراهم؛ ويشتروا بالدراهم تمرًا جيدًا؛ فدل هذا على أن تخلف الظلم في بعض صور الربا لا يخرجه عن

=

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٨٠).

{وَإِنْ كَانَ} وَقَعَ غَرِيم {ذُو عُسْرَة فَنَظِرَة} لَهُ أَيْ عَلَيْكُمْ تَأْخِيره {إِلَى مَيْسَرَة} بِفَتْحِ السِّين وَضَمّهَا أَيْ وَقْت يُسْر {وَأَنْ تَصَّدَّقُوا} بِالتَّشْدِيدِ عَلَى إدْغَام التَّاء فِي الْأَصْل فِي الصَّاد وَبِالتَّخْفِيفِ عَلَى حَذْفهَا أَيْ تَتَصَدَّقُوا عَلَى الْمُعْسِر بِالْإِبْرَاءِ {خَيْر لَكُمْ إنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} أَنَّهُ خَيْر فَافْعَلُوهُ وَفِي الْحَدِيث مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا أَوْ وَضَعَ عَنْهُ أَظَلَّهُ الله فِي ظِلّه يَوْم لَا ظِلّ إلَّا ظِلّه رَوَاهُ مسلم(١).

=

الحكم العام للربا؛ لأن هذه العلة منتشرة لا يمكن ضبطها؛ ولهذا أمثلة كثيرة؛ ودائمًا نجد في كلام أهل العلم أن العلة إذا كانت منتشرة غير منضبطة فإن الحكم يعم، ولا ينظر للعلة.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس ﵄؛ في قوله: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ}؛ قال: نزلت في الربا.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ٩٨٦ رقم ٤٥٤ - تكملة)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٧٣)، وابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٥٢ رقم ٢٩٣٤) من طريق يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس به. وسنده ضعيف؛ لأن يزيد بن أبي زياد ضعيف، كبر؛ فتغير، وصار يتلقن، وكان شيعيًا. وذكره الواحدي في "الوسيط" (١/ ٣٩٨) معلقًا دون سند.

وقال المفسرون: لما نزلت هذه الآية؛ قال الإخوة المربون -يعني ثقيفًا-: بل نتوب إلى الله؛ فإنه لا يدان لنا بحرب من الله ورسوله، فرضوا برأس المال وسلموا لأمر الله ﷻ؛ فشكا بنو المغيرة العسرة، وقالوا: أخرونا إلى أن تدرك الغلات، فأبوا

=

=

أن يؤخروا؛ فأنزل الله -تعالى-: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} الآية.

* قوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠]، "أي إذا كان المستدين معسرًا".

يأمر تعالى بالصبر على المعسر الذي لا يجد وفاء، فقال (وإن كان ذو عسرة) أي: صاحب إعسار لا يملك وفاء (فنظرة إلى ميسرة) أي: فعليكم نظرة إلى ميسرة.

قال ابن كثير: أي: لا كما كان أهل الجاهلية يقول أحدهم لمدينه إذا حل عليه الدين: إما أن تقضي وإما أن تربي.

قال السعدي: أي وإن كان الذي عليه الدين معسرا، لا يقدر على الوفاء، وجب على غريمه أن ينظره إلى ميسرة، وهو يجب عليه إذا حصل له وفاء بأي طريق مباح، أن يوفي ما عليه.

فالمدين له حالات:

الحالة الأولى: إذا كان المدين معسرا لا يستطيع ولا يملك السداد.

فإنه يجب على صاحب الحق أن ينظره ويحرم مطالبته.

لقوله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة). أي وإن وجد ذو عسرة (فنظرة) أي فعليكم نظرة إلى ميسرة.

المعسر: هو الذي لا شيء عنده يسدد الدين. فهذا يجب انظاره ويحرم حبسه.

الحالة الثانية: أن يكون عنده ما يسدد به، فهنا يجب عليه أن يسدده.

لقوله ﷺ (مطل الغني ظلم) متفق عليه.

(المطل) المنع، يعني منع ما يجب على الإنسان دفعه من دين. (الغني) القادر على الوفاء.

فالحديث دليل على تحريم المماطلة بالحق، لقوله (ظلم)، فإذا كان ظلم وجب أن يزال، فإن أبى حبس بطلب صاحب الدين لأن الحق له.

=

=

قال ابن عثيمين: أي "إن وجِد صاحب إعسار، لا يستطيع الوفاء.

قال الطبري: " وإن كان الغريم ذا عسرة".

قال ابن عاشور: أي "وإن حصل ذو عسرة، أي غريم معسر، وفي الآية حجة على أن (ذو) تضاف لغير ما يفيد شيئا شريفا".

قال ابن عطية: " و «العسرة» ضيق الحال من جهة عدم المال ومنه جيش العسرة".

أخرج ابن ابي حاتم عن " محمد بن إسحاق، أخبرني من لا أتهم عن أبان بن عثمان، وعمر بن عبد العزيز، أنهما قالا جميعا: من لم يكن له إلا مسكن (فهو والله) معسر، ممن أمر الله بإنظاره".

وقرأ الأعمش «وإن كان معسرا فنظرة»، وحكى المهدوي أن في مصحف عثمان، «فإن كان» بالفاء ذُو عُسْرَةٍ بالواو.

قوله تعالى: {فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠]، " فعليكم أن تمهلوه إلى وقت اليسر".

قال مجاهد: "يؤخّره، ولا يزدْ عليه. وكان إذا حلّ دين أحدهم فلم يجد ما يعطيه، زاد عليه وأخَّره". وري نحو ذلك عن السدي.

قال الصابوني: " لا كما كان أهل الجاهلية يقول أحدهم لمدينة: إِمّا أن تَقْضي وإِمّا أن تُرْبي".

قال الطبري: " فعليكم أن تنظروه إلى ميسرة، كما قال: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ) [سورة البقرة: ١٩٦]".

قال ابن عطية: " والنظرة: التأخير".

وفي قوله تعالى {إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠]، ثلاثة أقوال:

أحدها: مفعلة من اليسر، وهو أن يوسر، وهو قول الأكثرين، والمعنى: "فعليكم أن تنظروه حتى يُوسر بالدَّين الذي لكم، فيصيرَ من أهل اليُسر به"،

=

=

قاله: ابن عباس، وشريح، وإبراهيم، والربيع، وقتادة، ومجاهد، والضحاك، وأبان بن عثمان وعمر بن عبدالعزيز.

والثاني: إلى الموت، قاله أبو جعفر، وإبراهيم النخعي، ومحمد بن علي.

والثالث: إلى الغنى. قاله السدي.

قال الطحاوي: "كان الحر يباع في الدين أول الإسلام إذا لم يكن له مال يقضيه عن نفسه حتى نسخ الله ذلك فقال جل وعز: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} "، قال القرطبي: "واحتجوا بحديث رواه الدارقطني من حديث مسلم بن خالد الزنجي أخبرنا زيد بن أسلم عن ابن البيلماني عن سرق قال: كان لرجل علي مال - أو قال دين - فذهب بي إلى رسول الله ﷺ فلم يصب لي مالًا فباعني منه، أو باعني له". أخرجه البزار بهذا الإسناد أطول منه. ومسلم بن خالد الزنجي وعبدالرحمن بن البيلماني لا يحتج بهما".

قال المهدوي: "وقال بعض العلماء هذه الآية ناسخة لما كان في الجاهلية من بيع من أعسر بدين، وحكى مكي: أن النبي ﷺ أمر به في صدر الإسلام"، قال ابن عطية: فإن ثبت فعل النبي ﷺ فهو نسخ، وإلا فليس بنسخ".

وقال ابن عاشور: " وقد قيل: إن ذلك كان حكما في الجاهلية وهو حكم قديم في الأمم كان من حكم المصريين، ففي القرآن الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى: ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك [يوسف: ٧٦]. وكان في شريعة الرومان استرقاق المدين، وأحسب أن في شريعة التوراة قريبا من هذا، وروي أنه كان في صدر الإسلام، ولم يثبت".

ويجوز في إعراب قوله تعالى: {نَظِرَةٌ} [البقرة: ٢٨٠]، وجهان:

أحدهما: أن تكون مبتدأ، والخبر محذوف؛ والتقدير: فعليكم نظرة؛ أو فله نظرة.

والثاني: بأن تكون خبرًا لمبتدأ محذوف؛ والتقدير: فالواجب عليه نظرة؛ أي إنظار

=

=

إلى ميسرة؛ أي: إيسار.

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {نَظِرَةٌ} [البقرة: ٢٨٠] على وجوه:

أحدها: قراءة الجماعة «نَظِرَةٌ» بكسر الظاء.

والثاني: وقرأ مجاهد وأبو رجاء والحسن: «فنظرة» بسكون الظاء، وكذلك قرأ الضحاك، وهي على تسكين الظاء من نظرة، وهي لغة تميمية.

والثالث: وقرأ عطاء بن أبي رباح «فناظرة» على وزن فاعلة، وقال الزجّاج: هي من أسماء المصادر، كقوله تعالى: {لَيْسَ لِوَقْعَتِها كاذِبَةٌ} [الواقعة: ٢] وكقوله تعالى: {تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ} [القيامة: ٢٥]، وكقوله: {يَعْلَمُ خَآئِنَةَ الاعْيُنِ}، فيكون قوله {فناظرة}، وقال:: قرأ عطاء فناظره: بمعنى: فصاحب الحق ناظره، أي: منتظره، أو: صاحب نظرته، على طريقة النسب، كقولهم: مكان عاشب، وباقل، بمعنى: ذو عشب وذو بقل، وعنه: فناظره، على الأمر بمعنى: فسامحه بالنظرة، وباشره بها".

الرابع: {فناظروه}، قرأه عبد الله، أي: فأنتم ناظروه. أي: فأنتم منتظروه.

وقوله تعالى: {مَيْسَرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠]، فيه ثلاثة قراءات:

الأولى: {ميسُرة} بضمها. وهي قراءة نافع.

والثانية: {ميسَرة} بفتح السين، وهي قراءة باقي السبعة وجمهور الناس.

والثالثة: {ميسره}، بضم السين وكسر الراء، وهي قراءة شاذة، قرأه عطاء بن أبي رياح ومجاهد.

وكلّهم قلب الهاء تاء ونوّنها.

قال أبو عليّ: "القراءة الأولى أولى، لأنّ الكلمة بفتح العين منها أكثر من الضمّ، ومفعلة بناء مبني على التأنيث، ألا ترى أن مفعلا بغير هاء بناء لم يجيء في الآحاد؟".

=

=

واختلف أهل العلم: هل هذا الحكم بالنظرة إلى الميسرة: واقف على أهل الربا أو هو منسحب على كل ذي دين حال؟ وفيه قولان:

أحدهما: أن الإنظار بالعسرة واجب في دَيْن الربا خاصّة، وأما الديون وسائر الأمانات فليس فيها نظرة، بل تؤدى إلى أهلها.

قاله: ابن عباس، وشريح، وإبراهيم وابن عبيد بن عمير.

والثاني: أنه عام يجب إنظاره بالعسرة في كل دَيْن، لظاهر الآية، وهو قول ابن عباس، وعطاء، والضحاك.

قال الماوردي: وقيل إن الإنظار بالعسرة في دَيْن الربا بالنص، وفي غيره من الديون بالقياس".

قال ابن عطية: " وكأن القول [الأول] يترتب إذا لم يكن فقر مدقع وأما مع الفقر والعدم الصريح، فالحكم هي النظرة ضرورة، وقال جمهور العلماء النظرة إلى الميسرة حكم ثابت في المعسر سواء كان الدين ربا أو من تجارة في ذمة أو من أمانة".

قال ابن عاشور: " ومورد الآية على ديون معاملات الربا، لكن الجمهور عمموها في جميع المعاملات ولم يعتبروا خصوص السبب لأنه لما أبطل حكم الربا صار رأس المال دينا بحتا، فما عين له من طلب الإنظار في الآية حكم ثابت للدين كله".

وقال الطبري: " والصواب من القول في قوله: {وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة}، أنه معنيٌّ به غرماء الذين كانوا أسلموا على عهد رسول الله ﷺ، ولهم عليهم ديون قد أربَوْا فيها في الجاهلية، فأدركهم الإسلام قبل أن يقبضوها منهم، فأمر الله بوضع ما بقي من الربا بعد ما أسلموا، وبقبض رؤوس أموالهم، ممن كان منهم من غرمائهم موسرا، أو إنظار من كان منهم معسرا برؤوس أموالهم إلى

=

=

ميسرتهم. فذلك حكم كل من أسلم وله ربا قد أربى على غريم له، فإن الإسلام يبطل عن غريمه ما كان له عليه من قِبْل الربا، ويلزمه أداء رأس ماله - الذي كان أخذ منه، أو لزمه من قبل الإرباء - إليه، إن كان موسرا، وإن كان معسرا، كان منظرا برأس مال صاحبه إلى ميسرته، وكان الفضل على رأس المال مبطلا عنه.

غير أن الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا، وإياهم عنى بها، فإن الحكم الذي حكم الله به: من إنظاره المعسر برأس مال المربي بعد بطول الربا عنه، حكم واجب لكل من كان عليه دين لرجل قد حل عليه، وهو بقضائه معسر: في أنه منظر إلى ميسرته، لأن دين كل ذي دين، في مال غريمه، وعلى غريمه قضاؤه منه - لا في رقبته. فإذا عدم ماله، فلا سبيل له على رقبته بحبس ولا بيع، وذلك أن مال رب الدين لن يخلو من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون في رقبة غريمه، أو في ذمته يقضيه من ماله، أو في مال له بعينه، فإن يكن في مال له بعينه، فمتى بطل ذلك المال وعدم، فقد بطل دين رب المال، وذلك ما لا يقوله أحد، ويكون في رقبته، فإن يكن كذلك، فمتى عدمت نفسه، فقد بطل دين رب الدين، وإن خلف الغريم وفاء بحقه وأضعاف ذلك، وذلك أيضا لا يقوله أحد، فقد تبين إذا، إذ كان ذلك كذلك، أن دين رب المال في ذمة غريمه يقضيه من ماله، فإذا عدم ماله فلا سبيل له على رقبته، لأنه قد عدم ما كان عليه أن يؤدي منه حق صاحبه لو كان موجودا، وإذا لم يكن على رقبته سبيل، لم يكن إلى حبسه وهو معدوم بحقه، سبيل، لأنه غير مانعه حقا، له إلى قضائه سبيل، فيعاقب بمطله إياه بالحبس".

قوله تعالى: {وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ} [البقرة: ٢٨٠]، "أي: تُبرءوا المعسر في دينه" فهو أكرم وأفضل.

قال البغوي: " أي تتركوا رءوس أموالكم إلى المعسر".

قال ابن عاشور: " أي أن إسقاط الدين عن المعسر والتنفيس عليه بإغنائه أفضل،

=

=

وجعله الله صدقة لأن فيه تفريج الكرب وإغاثة الملهوف".

أخرج ابن أبي حاتم " عن إبراهيم: {وأن تصدقوا خير لكم}، قال: برأس المال".

قال ابن أبي حاتم: "وروي عن قتادة والسدي والربيع ومقاتل بن حيان، نحو ذلك".

وقال سعيد بن جبير: " من تصدق بدين له على معدم، فهو أعظم لأجره". وفي رواية أخرى له: " {وأن تصدقوا خير لكم}: فهو أعظم لأجره، ومن لم يتصدق عليه لم يأثم، ومن حبس معسرا في السجن، فهو آثم، لقوله: فنظرة إلى ميسرة ومن كان عنده ما يستطيع أن يؤدي عن دينه فلم يفعل، كتب ظالما".

قال الطبري: " وأن تتصدقوا برؤوس أموالكم على هذا المعسر، {خير لكم} أيها القوم من أن تنظروه إلى ميسرته".

قال الآلوسي: " أي وتصدقكم على معسري غرمائكم برؤوس أموالكم كلا أو بعضا، أكثر ثوابا من الإنظار، أو خير مما تأخذونه لنفاد ذلك وبقاء هذا".

قال ابن عطية: " وندب الله تعالى بهذه الألفاظ إلى الصدقة على المعسر وجعل ذلك خيرا من إنظاره".

قال ابن عاشور: " وإن أريد بالعسرة ضيق الحال وإضرار المدين بتعجيل القضاء فالطلب يحتمل الوجوب، وقد قال به بعض الفقهاء، ويحتمل الندب، وهو قول مالك والجمهور، فمن لم يشأ لم ينظره ولو ببيع جميع ماله لأن هذا حق يمكن استيفاؤه، والإنظار معروف والمعروف لا يجب. غير أن المتأخرين بقرطبة كانوا لا يقضون عليه بتعجيل الدفع، ويؤجلونه بالاجتهاد لئلا يدخل عليه مضرة بتعجيل بيع ما به الخلاص".

وقوله تعالى {وَأَنْ تَصَدَّقُوا} [البقرة: ٢٨٠]، فيه قراءتان:

الأولى: «تصّدقوا» بتشديد الصاد على الإدغام من تتصدقوا. وهي قراءة الجمهور.

=

=

والثانية: «وأن تصدقوا» بتخفيف الصاد، وهي وقراءة عاصم.

والثالثة: «وأن تصدقوا» بفك الإدغام، وذلك في مصحف عبد الله بن مسعود.

وقد ذكروا في قوله تعالى: {وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٨٠]، وجهان:

الأول: وأن تصدقوا " برؤوس أموالكم على الغني والفقير منهم " خير لكم. روي نحو ذلك عن قتادة، وإبراهيم.

قال ابن عطية: " وليس في الآية مدخل للغني".

والثاني: أن معنى ذلك: وأن تصدقوا به على المعسر، خير لكم. قاله السدي، والربيع، والضحاك، وابن زيد.

قال الطبري: " وأولى التأويلين بالصواب تأويل من قال: معناه: " وأن تصدقوا على المعسر برءوس أموالكم خير لكم " لأنه يلي ذكر حكمه في المعنيين. وإلحاقه بالذي يليه، أحب إلي من إلحاقه بالذي بعد منه".

قوله تعالى: {إن كنتم تعلمون} [البقرة: ٢٨٠]، "أي: إن كنتم تعلمون أنه خير لكم عملتموه".

قال الطبري: " إن كنتم تعلمون " موضع الفضل في الصدقة، وما أوجب الله من الثواب لمن وضع عن غريمه المعسر دينه".

قال الصابوني: أي: " إن كنتم من ذوي العلم فافعلوا - أي تصدقوا".

قال الآلوسي: " وفيه تحريض على الفعل".

قال الصابوني: "إن كنتم تعلمون ما فيه من الذكر الجميل والأجر العظيم".

قال ابن عثيمين: "هذه الجملة الشرطية مستقلة يراد بها الحث على العلم؛ «مستقلة» أي أنها لا توصل بما قبلها؛ لأنها لو وصلت بما قبلها لأوهم معنًى فاسدًا: أوهم أن التصدق خير لنا إن كنا نعلم؛ فإن لم نكن نعلم فليس خيرًا لنا؛ ولا

=

=

شك أن هذا معنًى فاسد لا يراد بالآية؛ لكن المعنى: إن كنتم من ذوي العلم فافعلوا – أي تصدقوا".

وقيل: يحتمل قوله تعالى: {إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} [البقرة: ٢٨٠] تأويلان:

أحدهما: يعني أن من كان مؤمنا فهذا حكمه.

والثاني: معناه إذا كنتم مؤمنين.

وقد جاءت الأدلة على استحباب التيسير على الموسر.

عن أبي هريرة. قال: قال رسول الله ﷺ (من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة) رواه مسلم.

وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (من سره أن ينجيه الله من كرب يوم القيامة، فلينفس عن معسر أو يضع عنه) رواه مسلم.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (كان رجل يداين الناس، وكان يقول لفتاه: إذا أتيت معسرا فتجاوز عنه، لعل الله أن يتجاوز عنا فلقي الله فتجاوز عنه) متفق عليه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (من أنظر معسرا أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله) رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

* قد روي عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب قال: كان آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وإن نبي الله ﷺ قبض قبل أن يفسرها، فدعوا الربا والريبة".

وعن عامر: "أن عمر رضي الله عنه قام فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: " أما بعد، فإنه والله ما أدري لعلنا نأمركم بأمر لا يصلح لكم، وما أدري لعلنا ننهاكم عن أمر يصلح لكم، وإنه كان من آخر القرآن تنزيلا آيات الربا، فتوفي رسول الله ﷺ قبل أن يبينه

=

=

لنا، فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم".

وأخرج الطبري بسنده الصحيح عن ابن عباس أنه قال: "آخر ما أنزل على رسول الله ﷺ آية الربا، وإنا لنأمر بالشيء لا ندري لعل به بأسا، وننهى عن الشيء لعله ليس به بأس".

قال ابن عطية: "ومعنى هذا عندي أنها من آخر ما نزل، لأن جمهور الناس وابن عباس والسدي والضحاك وابن جريج وغيرهم، قال: آخر آية قوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ}، وقال سعيد بن المسيب: بلغني أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين، وروي أن قوله ﷻ: {وَاتَّقُوا} نزلت قبل موت النبي ﷺ بتسع ليال، ثم لم ينزل بعدها شيء، وروي بثلاث ليال، وروي أنها نزلت قبل موته بثلاث ساعات، وأنه قال عليه السلام اجعلوها بين آية الربا وآية الدين [لم أقف على تخريجه]، وحكى مكي أن النبي ﷺ قال جاءني جبريل فقال اجعلها على رأس مائتين وثمانين آية، من البقرة". [المحرر الوجيز: ١/ ٣٧٨].

قلت: اختلف أهل العلم في آخر آية نزلت من القرآن، على أقوال متعددة، تكلم فيها كلٌّ بما أداه إليه اجتهاده، وليس في شيء من ذلك خبر عن المعصوم، يمكن القطع به، ومن تلك الأقوال:

القول الأول: أن آخر آية نزلت هي آية الربا، وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ [البقرة: ٢٧٨] روى ذلك البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما.

القول الثاني: أن آخر آية نزلت آية: وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ [البقرة: ٢٨١] رواه النسائي عن ابن عباس وسعيد بن جبير.

القول الثالث: أن آخر آية نزلت آية الدين: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى

=

=

أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة: ٢٨٢]. فقد روي عن سعيد بن المسيب أنه بلغه أن أحدث القرآن عهدًا بالعرش آية الدين.

وقد جمع بين هذه الروايات الثلاث بأن هذه الآيات نزلت دفعة واحدة كترتيبها في المصحف، فروى كل واحد بعض ما نزل بأنه آخر ما نزل.

القول الرابع: أن آخر آية نزلت قوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا [المائدة: ٣].

وهنالك أقوال أخرى منها آية الكلالة، كما روى ذلك الشيخان عن البراء بن عازب رضي الله عنهما.

ومن أحسن ما قيل في هذا الاختلاف قول من قال: هذه الأقوال ليس فيها شيء مرفوع إلى النبي ﷺ، ويجوز أن يكون قاله قائله بضرب من الاجتهاد وغلبة الظن، ويحتمل أن كلًا منهم أخبر عن آخر ما سمعه من النبي ﷺ في اليوم الذي مات فيه أو قبل مرضه بقليل، ويحتمل أيضًا أن تنزل هذه الآية التي هي آخر أية تلاها الرسول ﷺ مع آيات نزلت معها، فيؤمر برسم ما نزل معها بعد رسم تلك، فيظن

=

=

أنه آخر ما نزل في الترتيب. والله أعلم.

وقد قال الزرقاني: "وقد رجّح الزرقاني بأن آخر آية نزولا هو قول الله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ}. وذلك لأمرين:

أحدهما: ما تحمله هذه الآية في طياتها من الإشارة إلى ختام الوحي والدين، بسبب ما تحث عليه من الاستعداد ليوم المعاد وما تنوه به من الرجوع إلى الله واستيفاء الجزاء العادل من غير غبن ولا ظلم وذلك كله أنسب بالختام من آيات الأحكام المذكورة في سياقها.

ثانيهما: التنصيص في رواية ابن أبي حاتم السابقة على أن النبي ﷺ عاش بعد نزولها تسع ليال فقط ولم تظفر الآيات الأخرى بنص مثله". [مناهل العرفان: ١/ ٧٠].

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: حكمة الله ﷻ بانقسام الناس إلى موسر، ومعسر؛ الموسر في الآية: الدائن؛ والمعسر: المدين؛ وحكمة الله ﷻ هذه لا يمكن أن تستقيم أمور العباد إلا بها، ولذلك بدأ الشيوعيون - الذين يريدون أن يساووا بين الناس - يتراجعون الآن؛ لأنهم عرفوا أنه لا يمكن أن يصلح العباد إلا هذا الخلاف؛ قال ﷻ: {أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا} [الزخرف: ٣٢]؛ ولولا هذا الاختلاف لم يمكن أن يسخر لنا أحد ليعمل ما نريد؛ لأن كل واحد ندّ للآخر؛ فلا يمكن إصلاح الخلق إلا بما تقتضيه حكمة الله ﷻ، وشرعه من التفاوت بينهم: فهذا موسر؛ وهذا فقير؛ حتى يتبين بذلك حكمة الله ﷻ، وتقوم أحوال العباد.

ومنها: أن الحكم يدور مع علته وجودًا، وعدمًا؛ لأنه لما كان وجوب الإنظار

=

=

معللًا بالإعسار صار مستمرًا إلى أن تزول العلة - وهي العسرة - حتى تجوز مطالبته.

ولو أن الناس مشوا على تقوى الله ﷻ في هذا الباب لسلمت أحوال الناس من المشاكل؛ لكن نجد الغني يماطل: يأتيه صاحب الحق يقول: اقضني حقي؛ فيقول: غدًا؛ ويأتيه غدًا فيقول: بعد غد؛ وهكذا؛ وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «مطل الغني ظلم»؛ ونجد أولئك القوم الأشحاء ذوي الطمع لا يُنظرون المعسر، ولا يرحمونه؛ يقول له: أعطني؛ وإلا فالحبس؛ ويحبس فعلًا - وإن كان لا يجوز حبسه إذا تيقنا أنه معسر، ولا مطالبته، ولا طلب الدين؛ بل يعزر الدائن إذا ألح عليه في الطلب وهو معسر؛ لأن طلبه مع الإعسار معصية؛ والتعزير عند أهل العلم واجب في كل معصية لا حدّ فيها، ولا كفارة.

ومن فوائد الآية: فضيلة الإبراء من الدَّين، وأنه صدقة؛ لقوله تعالى: {وأن تصدقوا خير لكم}؛ والإبراء سنة؛ والإنظار واجب؛ وهنا السنة أفضل من الواجب بنص القرآن؛ لقوله تعالى: {وأن تصدقوا خير لكم}؛ ووجه ذلك أن الواجب ينتظم في السنة؛ لأن إبراء المعسر من الدَّين إنظار، وزيادة؛ وعلى هذا فيبطل إلغاز من ألغز بهذه المسألة، وقال: «لنا سنة أفضل من الواجب»، ومثل ذلك قول بعضهم في الوضوء ثلاثًا: «إنه أفضل من الوضوء واحدة مع أن الواحدة واجب، والثلاث سنة»؛ فيُلغِز بذلك، ويقول: «هنا سنة أفضل من واجب»؛ فيقال له: هذا إلغاز باطل؛ لأن هذه السنة مشتملة على الواجب؛ فهي واجب، وزيادة؛ وصدق الله، حيث قال في الحديث القدسي: «ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه»؛ وهذا الحديث يبطل مثل هذه الألغاز التافهة.

وهل يستفاد من الآية الكريمة: أن إبراء الغريم يجزئ من الزكاة: فلو أن إنسانًا أبرأ فقيرًا، ثم قال: أبرأته عن زكاتي، لأن الله سمى الزكاة صدقة؛ فقال تعالى: {إنما

=

=

الصدقات للفقراء والمساكين ...﴾؟، فالصحيح من أقوال أهل العلم أنه لا يجزئ؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه﴾ [البقرة: ٢٦٧]؛ وجعْل الدَّين زكاة للعين هذا من تيمم الخبيث لإخراجه عن الطيب؛ والمراد بالخبيث هنا الرديء - وليس الحرام؛ لأن العين مُلك قائم بيد المالك يتصرف فيه كيف يشاء؛ والدَّين الذي على معسر مال تالف؛ لأن الأصل بقاء الإعسار؛ وحينئذٍ يكون هذا الدَّين بمنزلة المال التالف؛ فلا يصح أن يجعل هذا المال التالف زكاة عن العين؛ ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: إن إبراء الغريم المعسر لا يجزئ من الزكاة بلا نزاع؛ ولو قلنا: يجزئ لكان كل إنسان له غرماء لا يستطيعون الوفاء يقول: أبرأتكم ونويتها من الزكاة؛ فتبقى الأموال عنده، والديون التالفة الهالكة التي لا يرجى حصولها تكون هي الزكاة؛ وهذا لا يجوز؛ ولهذا لو خيرت شخصًا، وقلت له: أنا أعطيك عشرة ريالات نقدًا، أو أحولك على إنسان فقير معسر عنده العشرة فإنه يختار العشرة نقدًا؛ ولا يتردد؛ بل لو خيرته بين عشرة نقدًا، وعشرين في ذمة معسر لاختار العشرة؛ فصارت العشرة المنقودة بالنسبة للدَّين من باب الطيب؛ وذاك من باب الرديء؛ وبهذا يتبين أنه لا يجزئ إبراء المدين المعسر عن زكاة مال بيد مالكه؛ لأنه من باب تيمم الخبيث؛ إذًا نقول: لا يجوز إبراء الفقير، واحتساب ذلك من الزكاة؛ نعم لو فرض أنه سيجعلها زكاة عن الدَّين الذي في ذمة المعسر - إذا قلنا بوجوب الزكاة في الدَّين - لكان ذلك مجزئًا؛ لأن هذا صار من جنس المال الذي أديت الزكاة عنه.

(تتمة): في هذه الآية وجوب الإنظار إلى ميسرة؛ ومن المعلوم أن حصول الميسرة مجهول؛ وهذا لا يضر؛ لأنه ليس من باب المعاوضة؛ ولكن لو اشترى فقير من شخص، وجعل الوفاء مقيدًا بالميسرة فهل يجوز ذلك؟ فيه قولان؛ فأكثر العلماء

=

=

على عدم الجواز لأن الأجل مجهول؛ فيكون من باب الغرر المنهي عنه؛ والقول الثاني: أن ذلك جائز لحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت للنبي ﷺ: «قدم لفلان اليهودي بزّ من الشأم لو أرسلت إليه فاشتريت منه ثوبين إلى الميسرة؛ فأرسل إليه فامتنع»؛ ولأن هذا مقتضى العقد إذا علم البائع بإعسار المشتري؛ إذ لا يحلّ له حينئذٍ أن يطلب منه الثمن حتى يوسر؛ وهذا القول هو الراجح. ا.هـ

* * مسألة: بين الله في الآيات السالفة ربا الجاهلية، وعظم أمره، وربـاهم كـان بالزيادة في الأجل والإنظار فيه، ويقابلها زيادة في القضاء، فلا ينظرون معسرا في الأجل إلا بزيادة عليه، فيتضاعف الربا، ويتعاظم على المعسرين، فيزدادون عسرا حتى يفلسوا، ثم بين الله فضل إنظار المعسر ورغب فيه بلا زيادة في الوفاء، والإنظار يكون في الربا برأس ماله، وفي الدين، لا في الأمانات؛ كما قاله ابن عباس وعطاء؛ لأن الأمانات حقوق وجب أن ترد؛ إذ ليس للمؤتمن كامل التصرف في الأمانات، بخلاف الدين فله التصرف فيه، والأمانة ترد بعينها، بخلاف الدين يرد بمثله.

ومن السلف: من خص الإنظار بالربا في الآية، وفي التخصيص نظر؛ لأن الربا بعد آية تحريمه صار دينا: {فلكم رءوس أموالكم} [البقرة: ٢٧٩]، ورأس المال دين.
ولا يصح سبب في نزول الآية، وما رواه ابن سعد والحاكم وغيرهما: أن الدائن يجوز له بيع المدين المعسر الحر ليستوفي دينه من ثمنه، ثم نسخ الله ذلك بهذه الآية؛ فقد رواه زيد بن أسلم، عن ابن البيلماني، وابن البيلماني لا يحتج بحديثه.

* لا يجوز حبس المعسر ثابت الإعسار؛ لأن الله أرشد إلى إنظاره لا إلى حبسه؛ قال سعيد بن جبير: "من حبس معسرا في السجن، فهو آثم؛ لأن الله يقول: {فنظرة إلى ميسرة}.

ولأن النبي ﷺ قال لغرماء الرجل الذي كثر دينه لما كان معسرا: (خذوا ما

=

=

وجدتم، وليس لكم إلا ذلك).

ولو كان لهم حق في حبسه، لحبسه؛ لأن الحقوق لا يسقطها إلا أصحابها، فلما بان إعسار الرجل، لم يجعل لهم غير ما ظهر من ماله.

ولأن الحبس عقوبة، والشريعة جاءت بإنزال العقوبة لتحقق نفع أو دفع ضر، والإعسار ليس ذنبا يستوجب عقوبة يعزر عليها صاحبها؛ وإنما هو ابتلاء، فلا يزاد على بلاء المعسر بلاء الحبس، فيتقيد عن الكسب لنفسه وذريته وغرمائه، ويجوز تأديب المعسر وعقوبته استظهارا لعسره واستيضاحا لجدته.

فظاهر الآية: أن الأصل في الناس اليسر والجدة، وقد يكون منهم غني مماطل يمنعه من الوفاء البخل، فإذا حبس، أدى دينه وقضاه؛ وذلك لقوله ﷺ: (لي الواجد يحل مرضه وعقوبته).

وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وعامة السلف.

ويقيد مالك الحبس إذا اتهم أنه غيب ماله، فادعى العجز.

ويجوز تعزيره أيضا إذا فرط في مال الناس تفريطا يأثم به؛ كمن أتلفه في حرام، فهذا يعزر، لا لإعساره؛ وإنما لتفريطه.

* واختلف في إنظار المعسر:

فمنهم: من قال بوجوبه؛ لظاهر الأمر في الآية، ومثله قوله تعالى: {فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك} [البقرة: ١٩٦]، والفدية واجبة.

ومنهم: من قال باستحبابه، وحملوا الآية على الترغيب، والمال حق لصاحبه له أخذه متى شاء؛ وهذا هو الأظهر؛ لأن الله لم يجعل ترك الإنظار عقوبة للمعسر، بل جعل للمعسر حقا في عدم عقوبته وحبسه إن بان إعساره على ما تقدم؛ ولهذا جاءت الأحاديث مستفيضة في بيان فضل الإنظار لا في إيجابه؛ ومن ذلك: ما صح

=

=

في "المسند"؛ من حديث سليمان بن بريدة، عن أبيه؛ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من أنظر معسرا، فله بكل يوم مثله صدقة)، قال: ثم سمعته يقول: (من أنظر معسرا، فله بكل يوم مثليه صدقة)، قلت: سمعتك يا رسول الله تقول: (من أنظر معسرا، فله بكل يوم مثله صدقة)، ثم سمعتك تقول: (من أنظر معسرا، فله بكل يوم مثليه صدقة)؟ قال: (له بكل يوم صدقة قبل أن يحل الدين، فإذا حل الدين، فأنظره، فله بكل يوم مثليه صدقة).

وهذا الفضل يكون في المستحبات، لا فيما حقه الإثم في حال مخالفته.

ويحل السؤال والصدقة على المعسر، لما في "الصحيح"، عن أبي سعيد الخدري؛ قال: أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: (تصدقوا عليه)، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: (خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك).

وفي الآية والأحاديث: دليل على عدم حق صاحب الدين بإلزام المدين المعسر بأن يؤاجر نفسه عند صاحب الحق حتى يقضي دينه؛ خلافا للزهري والليث وقول لأحمد.

* وللحاكم أن يبيع مال المعسر الزائد عن حاجته وأهله؛ فلا يخرج من داره، ولا ينزع لباسه، ولا يؤخذ طعامه وأولاده، وأما في الأمانات التي وضعت عينا عنده، يأخذها الحاكم منه بعينها ولو تضرر من ذلك، ولو أخرج من داره إن كانت الدار أمانة عنده، ما لم يبتع الدار دينا، ومثل ذلك الطعام واللباس وغير ذلك؛ لأن الله يقول: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها} [النساء: ٥٨].

وقوله تعالى: {وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون}؛ أي: تضعوا رؤوس أموالكم من الدين أو بعضه على المعسر صدقة وتيسيرا عليه.

* اختلفوا في إسقاط الدين على المدين الفقير، وحسابه من زكاة الدائن:

=

=

فذهب إلى عدم الإجزاء: أبو حنيفة وأحمد وسفيان وأبو عبيد، وهو وجه للشافعي، وحكى ابن تيمية عدم معرفة النزاع في عدم الإجزاء.

وقيل: يجزئه؛ وهو قول أهل الظاهر، وهو مروي عن عطاء.

ورخص في ذلك الحسن البصري في الديون، لا في حقوق البيوع؛ قال: "فأما بيوعكم هذه، فلا".

وعلل من قال بالإجزاء: أنه لو دفع المدين دية لدائنه، ثم أرجعه للمدين من زكاته، جاز وصح؛ وفي هذا نظر؛ وذلك أن إخراج الزكاة شيء، وإسقاط الدين شيء؛ لأن الله جعل في المال نصابا وحولا ليزكى، وفي النصاب زكاة يخرجها الإنسان من ماله لا يسقطها في مال غيره؛ قال تعالى: {خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم} [التوبة: ١٠٣]، فالزكاة تؤخذ من ماله لا تسقط من مال غيره عنه؛ فمال المعسر ليس مالا له حتى يقبضه الدائن، ثم إن مال المعسر معدوم وغير موجود، فلا يتحقق فيه الإخراج من الغني، والإعطاء للفقير؛ كما في الآية، وفي الحديث لما بعث النبي ﷺ معاذا إلى اليمن، قال: (أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم؛ تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم)، وإسقاط الذين خرج من صاحبه دينا أو بيعا، لا زكاة.

ولأن حقه عند المدين لم يتعين في ماله، والزكاة متعينة في ماله، والزكاة جاءت لتدفع الشح، وتغني الفقير، وتسد حاجته فنطعمه وتكسوه، وإسقاط الدين قد يكون يأسا منه، فلا يظهر فيه دفع الشح، ولا يظهر في إسقاطه سد حاجته في طعام وشراب ومسكن.

وقد يكون المدين معسرا لا يجد وفاء يستحقه الدائن، وربما قدر على سداد شطره؛ كما في الحديث السابق: (خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك)، فإسقاط الدين قبل قضاء القاضي يختلف عن إسقاطه بعد قضائه، فقبل قضائه: بطب

=

=

الدائن مالة كله، وبعده: يطلب بعضه.

وفي إجازة جعل الزكاة من الدين تحجير على الدائن فلا يستطيع اختيار الفقير الأحوج، فهو يسقط زكاته عن دينه لحظ نفسه أكثر من حظ الفقير، وليس هذا من مقاصد شريعة الزكاة.

ثم إن النبي ﷺ لم يأمر أصحاب الدين أن يسقطوا زكاتهم من حقهم؛ وهذا أعظم في النفوس وأقرب لإجابتهم من ترغيبهم في الإحسان بالصدقة عليه لإسقاط دينهم في قوله تعالى: {وأن تصدقوا خير لكم}، وفي قول النبي ﷺ للناس: (تصدقوا عليه)؛ أي: على صاحب الدين؛ فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: (خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك)، فأمر النبي ﷺ عامة الناس بالصدقة، ولم يأمر الغرماء أن يسقطوا من زكاة مالهم، بل قال: (خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك).

وفي إسقاط الدين منة ليست في الزكاة، تأخذ من نفس الفقير فتكسرها، وهذا مصون في الشريعة.

والزكاة مأخوذة، والدين موضوع، والزكاة تخرج من الغني امتثالا لأمر الله، يضعها وهو لا يرجوها من أحد غير الله، بخلاف الدين خرج من الغني وهو يرجو من المدين.

والزكاة قصد منها طهرة للنفس الشحيحة؛ كما في قوله: {تطهرهم وتزكيهم} [التوبة: ١٠٣]، وتطهير المال المزكى للنفوس يختلف عن الدين الذي يخرجه من يرجو عودته، وله فيه منة على المدين.

وكذلك: فإن الغني تجب عليه الزكاة عينا، وإذا أسقط الدين، فإنه يخرجها دينا، والدين ليس من جنس العين دوما.

ولو كان إسقاط الدين يصح من الزكاة؛ لم يغفل في النصوص مع الحاجة إليه،

=

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٢٨١).

{وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ} بِالْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ تُرَدُّونَ وَلِلْفَاعِلِ تَسِيرُونَ {فِيهِ إِلَى الله} هُوَ يَوْم الْقِيَامَة {ثُمَّ تُوَفَّى} فِيهِ {كُلّ نَفْس} جَزَاء {مَا كَسَبَتْ} عَمِلَتْ مِنْ خَيْر وَشَرّ {وَهُمْ لَا يظلمون} بنقص حسنة أو زيادة سيئة[1].

=

ولعمل له الخلفاء الراشدون وأفتى به الصحابة، ولا يعلم لهم شيء في هذا.

وثمة مسألة، وهي: إذا أسقط صاحب الدين زكاة ماله الذي عند المدين، لا زكاة ماله كله، فإذا كان له دين على رجل ألف دينار، فأسقط زكاة الألف وهي ربع العشر من الألف، فهو إنما أسقط زكاة الدين لا زكاة ماله، وفي هذا قولان للعلماء وفي مذهب أحمد، ورجح ابن تيمية الجواز؛ لأن الزكاة من جنس الدين، فزكى ماله وهو دين منه.

(١) قوله تعالى:: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ} [البقرة: ٢٨١]، " أي احذروا يومًا سترجعون فيه إلى ربكم".

وقد أمر الله باتقاء ذلك اليوم في آيات كثيرة:

فقال تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون).

وقال تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور).

وقال تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة

=

=

يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار).

قال ابن عاشور: " جيء بقوله: واتقوا يوما تذييلا لهاته الأحكام لأنه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهي عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه، لأن في ترك المنهيات سلامة من آثامها، وفي فعل المطلوبات استكثارا من ثوابها، والكل يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح".

قال الواحدي: أي: " تأهبوا للقاء هذا اليوم بما تقدمون من العمل الصالح".

وقوله تعالى {يَوْمًا}: هو يوم القيامة، وتنكيره للتهويل، " كما أن تعليق الاتقاء به للمبالغة في التحذير عما فيه من الشدائد التي تجعل الولدان شيبا".

وقوله: {إِلَى اللهِ}.

والصواب في تفسير قوله تعالى: (إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) وكذا قوله تعالى (مُلاقُوا رَبِّهِمْ) أن العبد سيلقى ربه يوم القيامة، ويقف بين يديه، ويوفيه جزاء عمله، وقد جاء في الصحيحين البخاري (٣٥٩٥)، ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم قول الرسول ﷺ له (... فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله -قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دعار طيئ الذين قد سعروا البلاد- ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ولئن طالت بك حياة لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه ترجمان يترجم له فليقولن له ألم أبعث إليك رسولا فيبلغك فيقول بلى فيقول ألم أعطك مالا وأفضل عليك فيقول بلى فينظر عن يمينه فلا يرى إلا جهنم وينظر عن يساره فلا يرى إلا جهنم...) فهذا قول المعصوم ﷺ، وهو بخلاف قول أهل البدع النافون للقاء الله عبده، لشبه وقعت لهم من علم الكلام المذموم، مثل شبه المكان والجهة والجسم وغير ذلك من

=

=

باطلهم، وهم يتبعون أهواءهم، وزعموا أنهم يتبعون عقولهم، والعقول قاصرة لا تغني من الحق شيئًا، وإنما الواجب اتباع كتاب الله وما أرشد إليه رسول الله ﷺ.

واختلف أهل التفسير في تحديد هذا (اليوم) المحذر منه، على قولين:

الأول: قال جمهور العلماء على أن هذا اليوم المحذر منه هو يوم القيامة والحساب والتوفية.

والثاني: وقال قوم: هو يوم الموت.

قال ابن عطية: "والأول أصح بحكم الألفاظ في الآية".

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {تُرْجَعُونَ}، على وجوه:

أحدها: {تَرْجِعُونَ} بفتح التاء وكسر الجيم، على أنه مبني للفاعل، أي تصيرون إلى الله، وهي قراءة أبي عمرو وحده.

والثاني: وقرأ الآخرون {تُرْجَعُونَ}، بضم التاء وفتح الجيم، على أنه مبني لما لم يسم فاعله، أي: تردون إلى الله تعالى.

والثالث: وقرأ أبي بن كعب: {تردون}، بضم التاء، حكاه عنه ابن عطية.

والرابع: وقرأ عبد الله: {يردون}. حكاه عنه الزمخشري.

الخامس: وقرأ أبي: {تصيرون}. حكاه عنه الزمخشري.

السادس: وقرأ الحسن "يَرجَعون" بالياء، حكاه عنه ابن عطية، على معنى يرجع جميع الناس، قال ابن جني: "كأن الله تعالى رفق بالمؤمنين على أن يواجههم بذكر الرجعة، إذ هي مما ينفطر لها القلوب فقال لهم: {واتقوا يوما} ثم رجع في ذكر الرجعة إلى الغيبة رفقا بهم".

قوله تعالى: {ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ} [البقرة: ٢٨١]، أي: " ثم توفى كل نفسٍ حسابها".

قال سعيد بن جبير: " يعني: ما عملت من خير أو شر".

=

=

وقال ابن عباس: " يريد ثواب عملها، خيرا بخير، وشرا بشر".

قال ابن عثيمين: " أي تعطى ثوابها، وأجرها المكتوب لها - إن كان عملها صالحًا؛ أو تعطى العقاب على عملها - إن كان عملها سيئًا.. و (التوفية) بمعنى الاستيفاء؛ وهو أخذ الحق ممن هو عليه".

وقوله تعالى: {مَّا كَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨١]، أي "ما حصلت عليه من ثواب الحسنات، وعقوبة السيئات".

وقد ذكروا في قوله تعالى: {ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨١]، تأويلان:

أحدهما: جزاء ما كسبت من الأعمال.

والثاني: ما كسبت من الثواب والعقاب.

قوله تعالى: {وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٨١]، " أي: لا ينقص ثوابهم، ولا يزاد عقابهم".

قال ابن عباس: "يريد: وهم لا ينقصون، لا أهل الثواب ولا أهل العقاب، قال: وهذه الآية لجميع الخلق البر والفاجر".

قال المراغي: " أي: لا ينقصون من ثوابهم ولا يزدادون على عقابهم".

قال أبو حيان: " أي: لا ينقصون مما يكون جزاء العمل الصالح من الثواب، ولا يزادون على جزاء العمل السيء من العقاب".

قال الطبري: " وكيف يظلم من جوزي بالإساءة مثلها، وبالحسنة عشر أمثالها؟ !".

أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله: " وهم لا يظلمون يعني: من أعمالهم، لا ينقص من حسناتهم، ولا يزاد على سيئاتهم".

قال ابن عطية: " في هذه الآية نص على أن الثواب والعقاب متعلق بكسب

=

=

الإنسان. وهذا رد على الجبرية".

وقوله تعالى: {وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} جملة استئنافية؛ ويحتمل أن تكون جملة حالية من {كل نفس}؛ لكن الأول أظهر، وأعاد الضمير أولا مفردا اعتبارا باللفظ، وقدم اعتبار اللفظ لأنه الأصل ولأن اعتبار المعنى وقع رأس فاصلة فكان تأخيره أحسن، ولك أن تقول: إن الجمع أنسب بما يكون في يومه كما أن الإفراد أولى فيما إذا كان قبله.

قال الصابوني: " وقد ختمت هذه الآيات الكريمة بهذه الآية لجامعة المانعة التي كانت آخر ما نزل من القرآن وبنزولها انقطع الوحي، وفيها تذكير العباد بذلك اليوم العصيب الشديد".

وقال السعدي: " وهذه الآية من آخر ما نزل من القرآن، وجعلت خاتمة لهذه الأحكام والأوامر والنواهي، لأن فيها الوعد على الخير، والوعيد على فعل الشر، وأن من علم أنه راجع إلى الله فمجازيه على الصغير والكبير والجلي والخفي، وأن الله لا يظلمه مثقال ذرة، أوجب له الرغبة والرهبة، وبدون حلول العلم في ذلك في القلب لا سبيل إلى ذلك".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن " سعيد بن جبير، قال: آخر ما نزل من القرآن كله {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ}، يعني: {توفى كل نفس}، يعني: برا أو فاجرا. وعاش النبي ﷺ بعد نزول هذه الآية تسع ليال، ثم مات يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول". وروي نحوه عن ابن عباس، وعطية، والسدي، وسعيد بن المسيب.

وقد اختلف العلماء في تعيين آخر ما نزل من القرآن على الإطلاق، واستند كل منهم إلى آثار ليس فيها حديث مرفوع إلى النبي، فكان هذا من دواعي الاشتباه وكثرة الخلاف على أقوال شتى، وقد فصلنا القول في هذا الموضوع في تفسير الآية

=

=

السابقة، فأغنى ذلك عن إعادته في هذا الموضع.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن التقوى قد تضاف لغير الله - لكن إذا لم تكن على وجه العبادة؛ فيقال: اتق فلانًا، أو: اتق كذا؛ وهذا في القرآن والسنة كثير؛ قال الله سبحانه وتعالى: {واتقوا الله لعلكم تفلحون * واتقوا النار التي أعدت للكافرين} [آل عمران: ١٣٠، ١٣١]؛ لكن فرق بين التقويين؛ التقوى الأولى تقوى عبادة، وتذلل، وخضوع؛ والثانية تقوى وقاية فقط: يأخذ ما يتقي به عذاب هذا اليوم، أو عذاب النار؛ وفي السنة قال النبي ﷺ: «اتق دعوة المظلوم»؛ فأضاف «التقوى» هنا إلى «دعوة المظلوم»؛ واشتهر بين الناس: اتق شر من أحسنت إليه؛ لكن هذه التقوى المضافة إلى المخلوق ليست تقوى العبادة الخاصة بالله ﷻ؛ بل هي بمعنى الحذر.

ومنها: أن مرجع الخلائق كلها إلى الله حكمًا، وتقديرًا، وجزاءً؛ فالمرجع كله إلى الله سبحانه وتعالى، كما قال تعالى: {وأن إلى ربك المنتهى} [النجم: ٤٢]، وقال تعالى: {إن إلى ربك الرجعى} [العلق: ٨]، أي في كل شيء.

ومنها: أن الإنسان لا يوفى يوم القيامة إلا عمله؛ لقوله تعالى: {ثم توفى كل نفس ما كسبت}؛ واستدل بعض العلماء على أنه لا يجوز إهداء القرب من الإنسان إلى غيره؛ أي أنك لو عملت عملًا صالحًا لشخص معين؛ فإن ذلك لا ينفعه، ولا يستفيد منه؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: {توفى كل نفس ما كسبت}؛ لا ما كسب غيرها؛ فما كسبه غيره فهو له؛ واستثني من ذلك ما دلت السنة على الانتفاع به من الغير كالصوم؛ لقول النبي ﷺ: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»؛ والحج؛ لقول النبي ﷺ للمرأة التي استفتته أن تحج عن أبيها وكان شيخًا كبيرًا لا يثبت على الراحلة قالت: أفأحج عنه قال: «نعم»؛ وكذلك المرأة التي استفتته أن تحج عن أمها التي نذرت أن تحج، ولم تحج حتى ماتت قالت: أفأحج عنها قال ﷺ:

=

=

«نعم»؛ وكذلك الصدقة؛ لقول النبي ﷺ لمن استفتاه أن يتصدق عن أمه: «نعم»؛ وأذن لسعد بن عبادة أن يتصدق بمخرافه عن أمه؛

وأما الدعاء للغير إذا كان المدعو له مسلمًا فإنه ينتفع به بالنص، والإجماع؛ أما النص ففي الكتاب، والسنة؛ أما الكتاب ففي قوله تعالى: {والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان} [الحشر: ١٠]؛ وأما السنة ففي قوله ﷺ: «ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلًا لا يشركون بالله شيئًا إلا شفعهم الله فيه»، وكان ﷺ إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه، وقال: «استغفروا لأخيكم، واسألوا له التثبيت؛ فإنه الآن يُسأل»؛ وأما الإجماع: فإن المسلمين كلهم يصلون على الأموات، ويقولون في الصلاة: «اللهم اغفر له، وارحمه»؛ فهم مجمعون على أنه ينتفع بذلك.

والخلاف في انتفاع الميت بالعمل الصالح من غيره فيما عدا ما جاءت به السنة معروف؛ وقد ذهب الإمام أحمد رحمه الله إلى أن أيّ قربة فعلها، وجعل ثوابها لميت مسلم قريب، أو بعيد نفعه ذلك؛ ومع هذا فالدعاء للميت أفضل من إهداء القرب إليه؛ لأنه الذي أرشد إليه النبي ﷺ في قوله: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»؛ ولم يذكر العمل مع أن الحديث في سياق العمل.

وأما ما استدل به المانعون من إهداء القرب من مثل قوله تعالى: {وأن ليس للإنسان إلا ما سعى} [النجم: ٣] فإنه لا يدل على المنع؛ بل على أن سعي الإنسان ثابت له؛ وليس له من سعي غيره شيء إلا أن يجعل ذلك له؛ ونظير هذا أن تقول: «ليس لك إلا مالك»، فإنه لا يمنع أن يقبل ما تبرع به غيره من المال وأما الاقتصار على ما ورد فيقال: إن ما وردت قضايا أعيان؛ لو كانت أقوالًا من الرسول ﷺ قلنا: نعم، نتقيد بها؛ لكنها قضايا أعيان: جاءوا يسألون قالوا: فعلت

=

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢).

{يأيها الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ} تَعَامَلْتُمْ {بِدَيْنٍ} كَسَلَمٍ وقرض {إلى أجل مسمى} معلوم {فَاكْتُبُوهُ} اسْتِيثَاقًا وَدَفْعًا لِلنِّزَاعِ {وَلْيَكْتُبْ} كِتَاب الدَّيْن {بَيْنَكُمْ كَاتِب بِالْعَدْلِ} بِالْحَقِّ فِي كِتَابَته لَا يُزِيد فِي الْمَال وَالْأَجَل وَلَا يُنْقِص {وَلَا يأب} يمتنع {كاتب} من {أن يكتب} إذا دُعِيَ إِلَيْهَا {كَمَا عَلَّمَهُ الله} أَيْ فَضَّلَهُ بالكتابة فلا يبخل بها والكاف متعلقة بيأب {فَلْيَكْتُبْ} تَأْكِيد {وَلْيُمْلِلْ} يُمْلِ

=

كذا، قال: نعم، يجزئ؛ وهذا مما يدل على أن العمل الصالح من الغير يصل إلى من أُهدي له؛ لأننا لا ندري لو جاء رجل وقال: يا رسول الله، صليت ركعتين لأمي، أو لأبي، أو لأخي أفيجزئ ذلك عنه، أو يصل إليه ثوابه لا ندري ماذا يكون الجواب؛ ونتوقع أن يكون الجواب: «نعم»؛ أما لو كانت هذه أقوال بأن قال: «من تصدق لأمه أو لأبيه فإنه ينفعه»، أو ما أشبه ذلك لقلنا: إن هذا قول، ونقتصر عليه.

الْكَاتِب {الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقّ} الدَّيْن لِأَنَّهُ الْمَشْهُود عَلَيْهِ فَيُقِرّ لِيُعْلَم مَا عَلَيْهِ {وَلْيَتَّقِ الله رَبّه} فِي إمْلَائِهِ {وَلَا يَبْخَس} يُنْقِص {مِنْهُ} أَيْ الْحَقّ {شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقّ سَفِيهًا} مُبَذِّرًا {أَوْ ضَعِيفًا} عَنْ الْإِمْلَاء لِصِغَرٍ أَوْ كِبَر {أَوْ لَا يَسْتَطِيع أَنْ يُمِلّ هُوَ} لِخَرَسٍ أَوْ جَهْل بِاللُّغَةِ أَوْ نَحْو ذَلِكَ {فَلْيُمْلِلْ وَلِيّه} مُتَوَلِّي أَمْره مِنْ وَالِد وَوَصِيّ وَقَيِّم وَمُتَرْجِم {بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا} أَشْهِدُوا عَلَى الدَّيْن {شَهِيدَيْنِ} شَاهِدَيْنِ {مِنْ رِجَالكُمْ} أَيْ بَالِغِي الْمُسْلِمِينَ الْأَحْرَار {فَإِنْ لَمْ يَكُونَا} أَيْ الشَّهِيدَانِ {رَجُلَيْنِ فَرَجُل وامرأتان} يَشْهَدُونَ {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنْ الشُّهَدَاء} لِدِينِهِ وَعَدَالَته وَتَعَدُّد النِّسَاء لِأَجْلِ {أَنْ تَضِلّ} تَنْسَى {إحْدَاهُمَا} الشَّهَادَة لِنَقْصِ عَقْلهنَّ وَضَبْطهنَّ {فَتُذَكِّر} بِالتَّخْفِيفِ وَالتَّشْدِيد {إحْدَاهُمَا} الذَّاكِرَة {الْأُخْرَى} النَّاسِيَة وَجُمْلَة الْإِذْكَار مَحَلّ الْعِلَّة أَيْ لِتَذْكُر إنْ ضَلَّتْ وَدَخَلَتْ عَلَى الضَّلَال لِأَنَّهُ سَبَبه وَفِي قِرَاءَة بِكَسْرِ أَنْ شَرْطِيَّة وَرَفْع تُذَكِّر اسْتِئْنَاف جَوَابه {وَلَا يَأْبَ الشهداء إذا ما} زائدة {دُعُوا} إلَى تَحَمُّل الشَّهَادَة وَأَدَائِهَا {وَلَا تَسْأَمُوا} تَمَلُّوا مِنْ {أَنْ تَكْتُبُوهُ} أَيْ مَا شَهِدْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ الْحَق لِكَثْرَةِ وُقُوع ذَلِكَ {صَغِيرًا} كان {أو كبيرا} قليلا أو كَثِيرًا {إلَى أَجَله} وَقْت حُلُوله حَال مِنْ الْهَاء فِي تَكْتُبُوهُ {ذَلِكُمْ} أَيْ الْكَتْب {أَقْسَط} أَعْدَل {عِنْد الله وَأَقْوَم لِلشَّهَادَةِ} أَيْ أَعْوَن عَلَى إقَامَتهَا لِأَنَّهُ يُذَكِّرهَا {وَأَدْنَى} أَقْرَب إلَى {أ} ن {لَا تَرْتَابُوا} تَشُكُّوا فِي قَدْر الْحَقّ وَالْأَجَل {إلَّا أَنْ تَكُون} تَقَع {تِجَارَة حَاضِرَة} وَفِي قِرَاءَة بِالنَّصْبِ فَتكُون نَاقِصَة وَاسْمهَا ضَمِير التِّجَارَة {تُدِيرُونَهَا بَيْنكُمْ} أَيْ تَقْبِضُونَهَا وَلَا أَجَل فِيهَا {فليس عليكم جناح} في {أ} ن {لا تكتبوها} المراد بها المتجر فِيهِ {وَأَشْهِدُوا إذَا تَبَايَعْتُمْ} عَلَيْهِ فَإِنَّهُ أَدْفَع لِلِاخْتِلَافِ وَهَذَا وَمَا قَبْله أَمْر نَدْب {وَلَا يُضَارّ كَاتِب وَلَا شَهِيد} صَاحِب الْحَقّ وَمَنْ عَلَيْهِ بِتَحْرِيفٍ أَوْ امْتِنَاع مِنْ الشَّهَادَة

أَوْ الْكِتَابَة وَلَا يَضُرّهُمَا صَاحِب الْحَقّ بِتَكْلِيفِهِمَا مَا لَا يَلِيق فِي الْكِتَابَة وَالشَّهَادَة {وَإِنْ تَفْعَلُوا} مَا نُهِيتُمْ عَنْهُ {فَإِنَّهُ فُسُوق} خُرُوج عَنْ الطاعة لا حق {بِكُمْ وَاتَّقُوا الله} فِي أَمْره وَنَهْيه {وَيُعَلِّمكُمْ الله} مَصَالِح أُمُوركُمْ حَال مُقَدَّرَة أَوْ مُسْتَأْنَف {والله بكل شيء عليم}[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن الربيع؛ قال: لما نزلت هذه الآية: {وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ الله}؛ كان أحدهم يجيء إلى الكاتب؛ فيقول: اكتب لي، فيقول: إني مشغول، أو لي حاجة؛ فانطلق إلى غيري، فيلزمه ويقول: إنك قد أمرت أن تكتب لي، فلا يدعه ويضاره بذلك وهو يجد غيره؛ فأنزل الله: {وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ}.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٨٤) من طريق عبد الله بن أبي جعفر الرازي، عن أبيه، عن الربيع به. وسنده ضعيف جدًا؛ فيه ثلاث علل:

الأولى: الإعضال. والثانية: أبو جعفر الرازي؛ ضعيف؛ ضعفه أبو زرعة، والفلاس، وابن حبان، والنسائي، وابن حجر. والثالثة: رواية ابنه عنه ضعيفة؛ قال ابن حبان في "الثقات" (٨/ ٣٣٥): يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه.

وعن قتادة؛ أنه قال: كان الرجل يطوف في الحواء العظيم فيه القوم فيدعوهم إلى الشهادة؛ فلا يتبعه منهم أحد؛ فنزلت هذه الآية: {وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا} الآية.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٨٣) من طريق بشر عن يزيد عن سعيد عن قتادة به.

وزاد السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ١٢١) نسبته لعبد بن حميد. وهذا سند ضعيف؛ لإرساله.

* هذه الآية الكريمة أطول آية في كتاب الله؛ وهي في المعاملات بين الخلق؛ =

وأقصر آية في كتاب الله قوله تعالى: {ثُمَّ نَظَرَ} [المدثر: ٢١]، لأنها خمسة أحرف؛ وأجمع آية للحروف الهجائية كلها آيتان في القرآن فقط؛ إحداهما: قوله تعالى: {ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا} [آل عمران: ١٥٤] الآية؛ والثانية قوله تعالى: {{مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ...} [الفتح: ٢٩] الآية؛ فقد اشتملت كل واحدة منهما على جميع الحروف الهجائية.

وري عن سعيد بن المسيب: "أنه بلغه أن أحدث القرآن بالعرش آية الدَّيْن".

قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " يا أيها الذين صدقوا الله ورسوله".

وسبق أن تصدير الحكم بالنداء دليل على الاهتمام به؛ لأن النداء يوجب انتباه المنادَى؛ ثم النداء بوصف الإيمان دليل على أن تنفيذ هذا الحكم من مقتضيات الإيمان؛ وعلى أن فواته نقص في الإيمان، قال ابن مسعود رضي الله عنه: "إذا سمعت الله يقول: {يا أيها الذين آمنوا} فأرعها سمعك، يعني استمع لها،؛ فإنه خير يأمر به، أو شر ينهى عنه".

قوله تعالى: {إِذَا تَدَايَنْتُمْ} [البقرة: ٢٨٢].

هذا إرشاد منه تعالى لعباده المؤمنين إذا تعاملوا بمعاملات مؤجلة أن يكتبوها، ليكون ذلك أحفظ لمقدارها وميقاتها، وأضبط للشاهد فيها، وقد نبه على هذا في آخر الآية حيث قال (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا).

قال الصابوني: "إذا تعاملتم بدينٍ مؤجل".

وفي قوله تعالى {تداينتم} [البقرة: ٢٨٢]، تأويلان:

أحدهما: تجازيتم.

والثاني: تعاملتم.

قال الواحدي: " التداين: تفاعل، من الدين، ومعناه: داين بعضكم بعضا وتبايعتم

=

بدين، قال أهل اللغة: "القرض غير الدين؛ لأن القرض أن يقترض الإنسان دراهم أو دنانير أو حبا وتمرا وما أشبه ذلك ولا يجوز فيه الأجل، والأجل في الدين جائز".

ويقال من الدين: ادان: إذا باع سلعته بثمن إلى أجل، ودان بدين: إذا أقرض، ودان استقرض، وأنشد الأحمر:

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيعا

فهذا على معنى يستقرض، واذان: إذا كثر عليه الدين، وتدين واستدان: إذا أخذ الدين، قال الشاعر:

يعيرني بالدين قومي وإنما تدينت في أشياء تكسبهم حمدا

قال المفسرون: "كل حق مؤجل فهو داخل تحت قوله: {إذا تداينتم بدين}".

قال ابن الأنباري: "إنما ذكر الدين مع أن {تداينتم} يدل عليه؛ لأن التداين يكون بمعنيين:

أحدهما: التداين بالمال.

والآخر: التداين بمعنى: المجازاة، من قولهم: كما تدين تدان، والدين: الجزاء، فذكر الله تعالى الدين لتلخيص أحد المعنيين".

قوله تعالى: {إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى} [البقرة: ٢٨٢]، أي: "إلى وقت معلوم وقتموه بينكم".

قال ابن عباس: "إلى أجل معلوم".

قال ابن عطية: " ووصفه الأجل بمسمى دليل على أن المجهلة لا تجوز، فكأن الآية رفضتها، وإذا لم تكن تسمية وحد فليس أجل".

قال الواحدي: " الأجل في اللغة: الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين: محله، لانقضاء التأخير فيه،

=

=

وأصله من التأخير، يقال: أجل الشيء يأجل أجولا: إذا تأخر، والآجل: نقيض العاجل".

قال الطبري: " وقد يدخل في ذلك القرض والسلم، وكل ما جاز [فيه] السلم مسمى أجل بيعه، يصير دينا على بائع ما أسلم إليه فيه، ويحتمل بيع الحاضر الجائز بيعه من الأملاك بالأثمان المؤجلة. كل ذلك من الديون المؤجلة إلى أجل مسمى، إذا كانت آجالها معلومة بحد موقوف عليه".

وروي عن ابن عباس أن الآية نزلت في السلم خاصة.

قوله تعالى: {فَاكْتُبُوهُ} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " فاكتبوا الدين الذي تداينتموه إلى أجل مسمى".

قال أبن عباس: " فأمر بالشهادة عند المداينة، لكيلا يدخل في ذلك جحود ولا نسيان، فمن لم يشهد على ذلك فقد عصى".

قال الصابوني: " وهذا إرشاد منه تعالى لعباده بكتابة المعاملات المؤجلة ليكون ذلك أحفظ وأوثق لمقدارها وميقاتها".

قال ابن كثير: "أمر منه تعالى بالكتابة للتوثقة والحفظ".

قال الواحدي: " الكتابة والإشهاد اللذان ذكرا في هذه الآية للتداين، والمبايعة".

واختلف أهل العلم في اكتتاب الكتاب بذلك على من هو عليه، هل هو واجب أو هو ندب، وفيه قولان:

أحدهما: أنه ندب، وقالوا: كان اكتتاب الكتاب بالدين فرضا، فنسخه قوله: {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ}. وهو قول أبي سعيد الخدري، والشعبي، وعامر، وعطاء، وابن زيد، والحسن، وهو اختيار الفراء، والأنباري.

والثاني: أنه فرض، قاله الضحاك، وابن جريج، والربيع، وكعب، وإبراهيم، وسعيد بن جبير، وروي عن جابر بن زيد ومجاهد وعطاء، نحو ذلك.

=

=

قال ابن عطية: "وقال جمهور العلماء: الأمر بالكتب ندب إلى حفظ الأموال وإزالة الريب، وإذا كان الغريم تقيا فما يضره الكتاب وإن كان غير ذلك فالكتب ثقاف في دينه وحاجة صاحب الحق، وقال بعضهم: إن أشهدت فحزم، وإن ائتمنت ففي حل وسعة، وهذا هو القول الصحيح، ولا يترتب نسخ في هذا لأن الله تعالى ندب إلى الكتب فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس، ثم علم تعالى أنه سيقع الائتمان فقال إن وقع ذلك {فَلْيُؤَدِّ} [البقرة: ٢٨٣] الآية، فهذه وصية للذين عليهم الديون، ولم يجزم تعالى الأمر نصا بأن لا يكتب إذا وقع الائتمان، وأما الطبري رحمه الله فذهب إلى أن الأمر بالكتب فرض واجب وطول في الاحتجاج، وظاهر قوله أنه يعتقد الأوامر على الوجوب حتى يقوم دليل على غير ذلك".

قوله تعالى: {وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ} [البقرة: ٢٨٢]، "أي وليكتب لكم كاتب عادل مأمون لا يجور على أحد الطرفين".

قال مقاتل: " أمر الكاتب أن يكتب بينهما بالعدل".

وقال سعيد بن جبير ": {وليكتب بينكم}، بين البائع والمشتري".

قال ابن كثير: " أي: بالقسط والحق، ولا يَجُرْ في كتابته على أحد، ولا يكتب إلا ما اتفقوا عليه من غير زيادة ولا نقصان".

وقوله {بِالْعَدْلِ}، أي "بالاستقامة، وهو ضد الجور؛ والمراد به ما طابق الشرع".

روي "عن السدي، في قوله: {بالعدل}، يقول: بالحق".

قال قتادة: " اتقى الله كاتب في كتابه، فلا يدعن منه حقا، ولا يزيدن فيه باطلا".

وقال سعيد بن جبير: " {كاتب بالعدل}، يعني: يعدل بينهما في كتابه لا يزد على المطلوب، ولا ينقص من حق الطالب".

قال الشوكاني: " أي يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص ولا يميل إلى أحد الجانبين

=

=

وهو أمر للمتداينين باختيار كاتب متصف بهذه الصفة لا يكون في قلبه ولا قلمه هوادة لأحدهما على الآخر بل يتحرى الحق بينهم والمعدلة فيهم".

قوله تعالى: {وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ الله} [البقرة: ٢٨٢]، "أي ولا يمتنع أحد من الكتابة بالعدل كما علّمه الله".

قال ابن عثيمين: " أي: لا يمتنع كاتب الكتابة إذا طلب منه ذلك".

قوله تعالى: {كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي: على الطريقة التي علمه الله من الكتابة أو كما علمه الله بقوله {بالعدل} ".

قال الضحاك: " ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله كما أمره الله"، وروي نحوه عن سعيد بن جبير.

قال ابن كثير: " أي: ولا يمتنع من يعرف الكتابة إذا سُئِل أن يكتبَ للناس، ولا ضرورة عليه في ذلك، فكما علمه الله ما لم يكن يعلم، فَلْيتصدق على غيره ممن لا يحسن الكتابة وليكتب، كما جاء في الحديث: "إن من الصدقة أن تعين صانعًا أو تصنع لأَخْرَق"، وفي الحديث الآخر: "من كتم علمًا يَعْلَمه أُلْجِمَ يوم القيامة بلجام من نار"".

و(الكاف) في قوله تعالى: {كَمَا} [البقرة: ٢٨٢]، تحتمل وجهين:

أحدهما: أن تكون للتشبيه؛ فالمعنى حينئذ: أن يكتب كتابة حسب علمه بحيث تكون مستوفية لما ينبغي أن تكون عليه.

والثاني: أن تكون الكاف للتعليل؛ فالمعنى: أنه لما علمه الله فليشكر نعمته عليه، ولا يمتنع من الكتابة.

وقد اختلف أهل العلم في وجوب الكتاب على الكاتب إذا استكتب ذلك، وذكروا وجوها:

أحدها: أنه فرض على الكفاية كالجهاد، قاله مجاهد، وعطاء، وعامر، والربيع.

=

=

والثاني: أنه واجب عليه في حال فراغه، قاله السدي، والشعبي، وعطاء، ومقاتل.

والثالث: أنه ندب، قاله مجاهد.

والرابع: أن ذلك منسوخ بقوله تعالى: {وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ}، قاله الضحاك، والربيع،

قال الطبري: " ولا دلالة تدل على أن أمره جل ثناؤه باكتتاب الكتب في ذلك، وأن تقدمه إلى الكاتب أن لا يأبى كتابة ذلك، ندب وإرشاد، فذلك فرض عليهم لا يسعهم تضييعه، ومن ضيعه منهم كان حرجا بتضييعه".

وقال ابن عطية: وأما إذا أمكن الكتاب فليس يجب الكتب على معين، ولا وجوب الندب، بل له الامتناع إلا إن استأجره، وأما إذا عدم الكاتب فيتوجه وجوب الندب حينئذ على الحاضر، وأما الكتب في الجملة فندب كقوله تعالى: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ [الحج: ٧٧] وهو من باب عون الضائع".

وقال الرازي: "نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبهما، ولأن في إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين، والنبي ﷺ يقول: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»".

قوله تعالى: {فَلْيَكْتُبْ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي: تلك الكتابة المعلمة".

قال القاسمي: "أمر بها بعد النهي عن إبائها تأكيدا لها".

قوله تعالى: {وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي: وليملل المدين على الكاتب ما في ذمته من الدين".

قال ابن كثير: " أي: وليملل المدين على الكاتب ما في ذمته من الدين".

قال الواحدي: " الإملال والإملاء: لغتان، قال الفراء: أمللت: لغة الحجاز وبني أسد، وأمليت: لغة بني تميم وقيس، نزل القرآن باللغتين، قال الله تعالى في اللغة

=

=

الثانية: {فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ} [الفرقان: ٥].

ومعنى الآية: أن الذي عليه الدين يملي، لأنه المشهود عليه، فيقر على نفسه بلسانه ليعلم ما عليه".

قال أبو حيان: أي: فليكتب الكاتب، وليملل من وجب عليه الحق، لأنه هو المشهود عليه بأن الدين في ذمّته، والمستوثق منه بالكتابة".

قال القاسمي: "أي: وليكن المملي على الكاتب، المدين وهو الذي عليه الحق، لأنه المقر المشهود عليه".

قال سعيد بن جبير: "وليملل الذي عليه الحق يعني المطلوب. يقول ليمل ما عليه من الحق، على الكاتب، من حق المطلوب". وروي عن الضحاك، ومقاتل، نحو ذلك.

قال البغوي: " يعني: المطلوب يقر على نفسه بلسانه ليعلم ما عليه، والإملال والإملاء لغتان فصيحتان معناهما واحد، جاء بهما القرآن، فالإملال هاهنا، والإملاء قوله تعالى: {فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفرقان: ٥]".

وروي عن الشافعي، في قوله: {وليملل الذي عليه الحق}، إنما معناه: أن يقر، قط، بالحق، ليس معناه أن يملي".

قوله تعالى: {وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ} [البقرة: ٢٨٢]، أي: "وليخش المملي، اللهَ رَبَّهُ".

قال البغوي: " يعني الممل".

قال أبو حيان: أي" فيما يمليه ويقربه".

قال القاسمي: " جمع ما بين الاسم الجليل والنعت الجميل، للمبالغة في التحذير".

وروي "عن قتادة: {وليتق الله ربه}، يتقي الله شاهد في شهادته، لا ينتقص منها حقا، ولا يزيد فيها باطلا، (اتقا) الله كاتب، في (كتابته) لا يدعن منه حقا، ولا

=

=

يزيدن فيه باطلا".

قوله تعالى: {وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا} [البقرة: ٢٨٢]، أي" ولا ينقص من الحق الذي عليه شيئا".

قال ابن كثير: " أي: لا يكتم منه شيئًا".

قال الواحدي: " أمرَ منْ عليه الحق أن يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص شيئا".

قال القاسمي: " أي لا ينقص شَيْئًا مما عليه من الدين".

قال الربيع: " لا يظلم منه شيئًا". وروي نحوه عن الحسن، وقتادة.

وقال ابن زيد: " لا ينقص من حقّ هذا الرجل شيئًا إذا أملى"، وروي نحوه عن سعيد بن جبير، ومقاتل والضحاك.

قال ابن عطية: " والبخس: النقص بنوع من المخادعة والمدافعة".

قوله تعالى: {فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا} [البقرة: ٢٨٢]، " أي إن كان المدين ناقص العقل مبذرًا".

روي "عن سعيد بن جبير، في قوله: {فإن كان الذي عليه الحق}، يعني: المطلوب".

وقوله تعالى: {فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا} [البقرة: ٢٨٢]، فيه أربعة تأويلات:

أحدها: أنه الجاهل بالصواب فيما عليه أن يملّه على الكاتب، وهو قول مجاهد، وروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير نحو ذلك.

والثاني: أنه الطفل الصغير. قاله السدي، والضحاك.

والثالث: أنه المبذر لماله، المُفْسِد في دينه، وهو معنى قول الشافعي.

والرابع: الذي يجهل قدر المال، ولا يمتنع من تبذيره ولا يرغب في تثميره.

=

=

قال الطبري: " السفيه في هذا الموضع: الجاهل بالإملاء وموضع صواب ذلك من خطئه "، لما قد بينا قبل من أن معنى " السفه " في كلام العرب: الجهلُ، وقد يدخل في قوله: " فإن كان الذي عليه الحق سفيهًا "، كل جاهل بصواب ما يُملّ من خطئه، من صغير وكبير، وذكر وأنثى. غير أن الذي هو أولى بظاهر الآية أن يكون مرادًا بها: كلُّ جاهل بموضع خطأ ما يملّ وصوابه: من بالغي الرجال الذين لا يُولىَّ عليهم والنساء".

وقال ابن عطية: " والسفيه: المهلهل الرأي في المال الذي لا يحسن الأخذ لنفسه ولا الإعطاء منها، مشبه بالثوب السفيه وهو الخفيف النسج، والسفه الخفة، ومنه قول الشاعر وهو ذو الرمة:

مشين كما اهتزّت رماح تسفّهت أعاليها مرّ الرّياح النّواسم

وهذه الصفة في الشريعة لا تخلو من حجر أب أو وصي، وذلك هو وليه".

قوله تعالى: {أَوْ ضَعِيفًا} [البقرة: ٢٨٢]، يعني: " أو كان صبيًا أو شيخًا هرمًا".

قال سعيد بن جبير: "يعني: عاجزا أو أخرسا، أو رجلا به حمق".

قال ابن عطية: " والضعيف هو المدخول في عقله الناقص الفطرة".

قال ابن كثير: " أي: صغيرًا أو مجنونًا".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {أَوْ ضَعِيفًا} [البقرة: ٢٨٢]، وجوها:

أحدها: أنه الأحمق، قاله مجاهد، والسدي، والشعبي.

والثاني: أنه العاجز عن الإملاء إما بِعيٍّ أو خُرْسٍ، قاله الطبري.

الثالث: أنه الشيخ الكبير.

الرابع: أنه الضعيف العقل لعته أو جنون.

الخامس: أنه الذي يستحق أن يحجر. قاله الشافعي.

قال ابن عطية: " والغائب عن موضع الإشهاد، إما لمرض أو لغير ذلك من العذر،

=

=

و {وَلِيُّهُ}: وكيله، وأما الأخرس فيسوغ أن يكون من الضعفاء، والأولى أنه ممن لا يستطيع، فهذه أصناف تتميز، ونجد من ينفرد بواحد واحد منها، وقد يجتمع منها اثنان في شخص واحد، وربما اجتمعت كلها في شخص، وهذا الترتيب ينتزع من قول مالك وغيره من العلماء الحذاق، وقال بعض الناس: السفيه الصبي الصغير، وهذا خطأ، وقال قوم الضعيف هو الكبير الأحمق، وهذا قول حسن.

قوله تعالى: {أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي: لا يستطيع الإملاء بنفسه لعيٍّ أو خرسٍ أو عُجْمة".

روي" عن سعيد بن جبير، في قول الله: أو لا يستطيع يعني: لا يحسن". وروي عن الضحاك نحو ذلك.

وري عن سعيد بن جبير، في قوله {أن يمل هو}، قال: "أن يمل ما عليه".

قال ابن كثير: "إما لعي أو جهل بموضع صواب ذلك من خطئه".

وقد ذكروا في تفسير قوله تعالى: {أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ} [البقرة: ٢٨٢]، ثلاثة تأويلات:

أحدها: أنه العييّ الأخرس، قاله ابن عباس.

والثاني: أنه الممنوع عن الإملاء إما بحبس أو عيبة، أو جهل بما له وعليه.

والثالث: أنه المجنون.

قوله تعالى: {فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ} [البقرة: ٢٨٢] أي: "فليملل قيِّمه أو وكيله بالعدل من غير نقصٍ أو زيادة".

قال الزمخشري: " الذي يلي أمره من وصيّ إن كان سفيها أو صبيا، أو وكيل إن كان غير مستطيع، أو ترجمان يمل عنه وهو يصدقه. وقوله تعالى {أَنْ يُمِلَّ هُوَ}، فيه أنه غير مستطيع ولكن بغيره، وهو الذي يترجم عنه".

روي "عن سعيد بن جبير، في قول الله: {فليملل}: ولي الحق حقه بالعدل".

=

=

وروي عن الضحاك بن مزاحم، نحو ذلك.

وقوله تعالى {بِالْعَدْلِ} ـ معناه "بالحق وقصد الصواب".

قال السمين: " وقراء هنا شاذا: «وليمل» بالإدغام".

وذكر أهل التفسير في معنى قوله تعالى {وَلِيُّهُ} [البقرة: ٢٨٢]، أربعة أقوال:

أحدها: ولي اليتيم. قاله الحسن.

والثاني: طالب الحق. قاله مقاتل بن حيان، والفراء.

والثالث: يعني: الطالب، ولا يزداد شيئا. قاله سعيد بن جبير.

والرابع: ولي المطللوب (السفيه أو الضعيف)، قاله أبو عبيد، وابن جريج

وفي تفسير قوله تعالى: {فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ} [البقرة: ٢٨٢]، تأويلان:

أحدهما: وليّ مَنْ عليه الحق، وهو قول الضحاك، وابن زيد، وسعيد بن المسيب.

والثاني: وليّ الحق، وهو صاحبه، قاله ابن عباس، والربيع، واختاره الطبري.

وضعّف ابن عطية القول الثاني، قائلا: " وهذا عندي شيء لا يصح عن ابن عباس، وكيف تشهد على البينة على شيء وتدخل مالا في ذمة السفيه بإملاء الذي له الدين؟ هذا شيء ليس في الشريعة، والقول ضعيف إلا أن يريد قائله أن الذي لا يستطيع أَنْ يُمِلَّ بمرضه إذا كان عاجزا عن الإملاء فليمل صاحب الحق بالعدل ويسمع الذي عجز، فإذا كمل الإملاء أقر به، وهذا معنى لم تعن الآية إليه، ولا يصح هذا إلا فيمن لا يستطيع أن يمل بمرض".

قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، أي: "واستشهدوا على حقوقكم شاهدين".

قال الصابوني: " أي اطلبوا مع الكتابة أن يشهد لكم شاهدان من المسلمين زيادة في التوثيقة".

قال ابن كثير: " أَمْرٌ بالإشهاد مع الكتابة لزيادة التوثقة".

=

=

قال الزمخشري: {مِنْ رِجَالِكُمْ}، أي: " من رجال المؤمنين. والحرية والبلوغ شرط مع الإسلام عند عامة العلماء".

روي " عن سعيد بن جبير، في قول الله: {واستشهدوا}، يعني: على حقكم". وروي عن الربيع بن أنس، نحو ذلك.

وقال مجاهد: " إذا باع بالنقد، أشهد ولم يكتب، وإذا باع بالنسيئة، كتب وأشهد".

قال ابن عطية: " الاستشهاد: طلب الشهادة وعبر ببناء مبالغة في شَهِيدَيْنِ دلالة على من قد شهد وتكرر ذلك منه كأنها إشارة إلى العدالة".

وذكروا في قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَينِ مِن رِّجَالِكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، وجوها:

أحدها: من أهل دينكم.

والثاني: من أحراركم، قاله مجاهد.

والثالث: من أهل دينكم أحرار. قاله سعيد بن جبير.

والرابع: ذوي عدل من رجالكم. قاله الضحاك.

وقوله تعالى: {فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: ٢٨٢]، يعني: فإن لم تكن البينة برجلين، فبرجل وامرأتين".

قال الصابوني: " أي فإن لم يكن الشاهدان رجلين، فليشهد رجلٌ وامرأتان".

قال الربيع: " {فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان}، وذلك في الدين".

وروي عن يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك: "ولا يجوز شهادة أربع نسوة مكان رجلين، في الحقوق، ولا تجوز شهادتهن إلا معهن رجل. ولا يجوز شهادة رجل وامرأة، لأن الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء".

قال ابن عطية: " والمعنى في قول الجمهور، فإن لم يكن المستشهد رجلين، أي إن

=

=

أغفل ذلك صاحب الحق أو قصده لعذر ما، وقال قوم: بل المعنى فإن لم يوجد رجلان، ولا يجوز استشهاد المرأتين إلا مع عدم الرجال، وهذا قول ضعيف، ولفظ الآية لا يعطيه بل الظاهر منه قول الجمهور".

قال ابن كثير: وإنما أقيمت المرأتان مقام الرجل لنقصان عقل المرأة، كما قال مسلم في صحيحه.. " "يا معشر النساء، تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكُن أكثر أهل النار"، فقالت امرأة منهن جَزْلة: وما لنا - يا رسول الله - أكثر أهل النار؟ قال: "تُكْثِرْنَ اللعن، وتكفُرْنَ العشير، ما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لُب منكن". قالت: يا رسول الله، ما نقصان العقل والدين؟ قال: "أما نقصان عقلها فشهادة امرأتين تَعْدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي لا تصلي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين"".

وقوله تعالى: {فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: ٢٨٢]، مرتفع بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن تقدر: فليستشهد رجل وامرأتان.

والثاني: فليكن رجل وامرأتان. ويصح أن تكون يَكُونا هذه التامة والناقصة، ولكن التامة أشبه، لأنه يقل الإضمار.

والثالث: وإما فرجل وامرأتان يشهدون.

وعلى كل وجه فالمقدر هو العامل في قوله: أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما وروى حميد بن عبد الرحمن عن بعض أهل مكة أنهم قرؤوا «وامرأتان» بهمز الألف ساكنة.

قوله تعالى: {مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " من العدول المرتضَى دينهُم وصلاحهم".

قال الزمخشري: " ممن تعرفون عدالتهم".

قال الصابوني: " ممن يُوثق بدينهم وعدالتهم".

وقوله تعالى: {مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ} [البقرة: ٢٨٢]، فيه وجهان:

=

=

أحدهما: أنهم الأحرار المسلمون العدول، قاله الربيع والضحاك، ومقاتل، وإبراهيم، وابن عباس، وهو قول الجمهور.

والثاني: أنهم عدول المسلمين وإن كانوا عبيدا، وهو قول شريح، وإسحاق بن راهويه، وأحمد بن حنبل، وعثمان البتّي، وأبي ثور.

قال ابن عطية: "وقوله تعالى: {مِنْ رِجالِكُمْ}، نص في رفض الكفار والصبيان والنساء، وأما العبيد فاللفظ يتناولهم".

قال ابن بكير وغيره: "قوله {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ}، مخاطبة للحكام". قال ابن عطية: "وهذا غير نبيل، إنما الخطاب لجميع الناس، لكن المتلبس بهذه القضية إنما هم الحكام، وهذا كثير في كتاب الله يعم الخطاب فيما يتلبس به البعض، وفي قوله: مِمَّنْ تَرْضَوْنَ دليل على أن في الشهود من لا يرضى، فيجيء من ذلك أن الناس ليسوا بمحمولين على العدالة حتى تثبت لهم".

قوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، "أي: تنسى إحدى المرأتين الشهادة فتذكّرها الأخرى، وهذا علةٌ لوجوب الاثنين لنقص الضبط فيهن".

قال الزمخشري: " أن لا تهتدى إحداهما للشهادة بأن تنساها، من ضل الطريق إذا لم يهتد له".

قال سعيد بن جبير في قول الله: " {فتذكر إحداهما الأخرى}، يعني: تذكرها التي حفظت شهادتها".

قال الواحدي: " أي تغيب عن حفظها، أو يغيب حفظها عنها، يعني إحدى المرأتين، فتقول لها: هل تذكرين يوم شهدنا في موضع كذا، وبحضرتنا فلان أو فلانة؟ حتى تذكر الشهادة، والتقدير: فتذكر إحداهما الأخرى الشهادة التي احتملتاها".

=

=

قال ابن عطية: " ولما كانت النفوس مستشرفة إلى معرفة أسباب الحوادث، قدم في هذه العبارة ذكر سبب الأمر المقصود أن يخبر به، وفي ذلك سبق النفوس إلى الإعلام بمرادها، وهذا من أنواع أبرع الفصاحة، إذ لو قال رجل لك: أعددت هذه الخشبة أن أدعم بها الحائط، لقال السامع: ولم تدعم حائطا قائما؟ فيجب ذكر السبب فيقال: إذا مال. فجاء في كلامهم تقديم السبب أخصر من هذه المحاورة".

وذكروا في قوله تعالى: {تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا} [البقرة: ٢٨٢]، وجهين:

أحدهما: لئلا تضل، قاله أهل الكوفة.

والثاني: كراهة أن تضل، قاله أهل البصرة.

وفي المراد به وجهان:

أحدهما: أن تخطاء.

والثاني: أن تَنْسَى، قاله الحسن، وسعيد بن جبير، ومقاتل، وأبو عبيد، روي عن الربيع بن أنس والسدي والضحاك نحو ذلك.

قال ابن عطية: " والضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء. ويبقى المرء بين ذلك حيران ضالا، ومن نسي الشهادة جملة فليس يقال: ضل فيها".

وقوله تعالى: {فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، فيه تأويلان:

أحدهما: أنها تجعلها كَذَكَرٍ من الرجال، قاله سفيان بن عيينة.

والثاني: أنها تذكرها إن نسيت، قاله قتادة، والسدي، والضحاك، والربيع، وابن زيد.

قال ابن كثير: "ومن قال إن شهادتها معها تجعلها كشهادة ذكر فقد أبعد، والصحيح الأول".

وقال الزمخشري: " ومن بدع التفاسير: فتذكر، فتجعل إحداهما الأخرى ذكرا، يعنى أنهما إذا اجتمعتا كانتا بمنزلة الذكر إِذا ما دُعُوا ليقيموا الشهادة".

=

=

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، وفيه وجهان:

أحدهما: قرأ حمزة وحده: {إِنْ تَضِلَّ}، بكسر الألف، {فَتُذَكِّرُ}، بالتشديد والرفع وكسر {إن}.

والثاني: {أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ} نصبا، قرأها الباقون، غير أنّ ابن كثير وأبا عمرو خفّفا الكاف وشدّدها الباقون.

قوله تعالى: {وَلا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا} [البقرة: ٢٨٢]، " أي ولا يمتنع الشهداء عن أداء الشهادة أو تحملها إذا طلب منهم ذلك".

قال ابن عطية: " نهى الله تعالى الكتاب عن الإباية.. وحكى المهدوي عن الربيع والضحاك أن قوله {وَلا يَأْبَ}، منسوخ بقوله {لا يُضَارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ}، [البقرة: ٢٨٢]".

وقوله تعالى: {وَلا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا} [البقرة: ٢٨٢]، فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: لتحَمُّلها وإثباتها في الكتاب، قاله عطاء، وعطية العوفي، وعامر، والشعبي، والحسن، وروي عن عن مجاهد، في إحدى الروايات وسعيد بن جبير وربيعة وزيد بن أسلم، نحو ذلك.

والثاني: لإقامتها وأدائها عند الحاكم، قاله مجاهد، وأبو مجلز، وعكرمة، وعطاء، وإبراهيم، وسعيد بن جبير، والسدي، وقتادة، وابن زيد، ورجحه الطبري.

والثالث: أنها للتحمل والأداء جميعًا، قاله الحسن، وابن عباس.

قال ابن عطية: " والآية كما قال الحسن: جمعت أمرين على جهة الندب، فالمسلمون مندوبون إلى معونة إخوانهم، فإذا كانت الفسحة لكثرة الشهود وإلا من تعطل الحق فالمدعو مندوب، وله أن يتخلف لأدنى عذر وإن تخلف لغير عذر فلا إثم عليه ولا ثواب له، وإذا كانت الضرورة وخيف تعطل الحق أدنى

=

=

خوف قوي الندب وقرب من الوجوب، وإذا علم أن الحق يذهب ويتلف بتأخر الشاهد عن الشهادة فواجب عليه القيام بها، لا سيما إن كانت محصلة، وكان الدعاء إلى أدائها، فإن هذا الظرف آكد لأنها قلادة في العنق وأمانة تقتضي الأداء".

وقال ابن كثير: " وقيل - وهو مذهب الجمهور -: المراد بقوله: {وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا} للأداء، لحقيقة قوله: {الشُّهَدَاء} والشاهد حقيقة فيمن تحمَّل، فإذا دعي لأدائها فعليه الإجابة إذا تعينت وإلا فهو فرض كفاية، والله أعلم".

نفهم من الكلام بأن الشهادة "فرضُ ذلك على مَن دعي للإشهاد على الحقوق إذا لم يوجد غيره، فأما إذا وُجد غيره فهو في الإجابة إلى ذلك مخيَّر، إن شاء أجاب، وإن شاء لم يجب". وهذا قول الشعبي، وروي عن الربيع ، وابن عباس، وقتادة نحو ذلك.

كما وتكون الشهادة واجبة: إذا تعينت عليه؛ بأن يعلم أنه إذا لم يؤدها ضاع الحق، قال في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: "ولا يحل لأحد الشاهدين أن يمتنع من الأداء، ويحيل المشهود له على يمينه مع الشاهد الآخر؛ لأن في الحلف كلفة، وكثير من الناس من يكره اليمين ولو تحقق صدق حلفه، فإن فعل الشاهد ذلك فهو آثم؛ لقوله تعالى: {وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ} الآية"، وهل تتعين إذا دعي إليها وقد تحملها غيره؟ قولان:

الأول: يؤثم؛ لأنه تعين بدعوته، وهو منهي عن الامتناع؛ لقوله تعالى: {وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُوا} [البقرة: ٢٨٢].

والثاني: لا يأثم؛ لأن غيره يقوم مقامه، والأول أصح.

وقوله تعالى: {وَلا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي لا تملّوا أن تكتبوا الدين صغيرًا كان أو كبيرًا، قليلًا أو كثيرًا إلى وقت حلول

=

=

ميعاده".

روي " عن مقاتل، في قول الله: {ولا تسئموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله}، جمعت الصغير والكبير في الدين، سواء أمر أن يشهد عليه، وأن يكتب".

وروي " عن سعيد بن جبير، في قول الله: {إن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله}، يعني: أن تكتبوا قليل الحق وكثيره إلى أجله لأن الكتاب أحصى للأجل والمال".

قال الواحدي: " لا يمنعكم الضجر والملالة أن تكتبوا ما شهدتم عليه من الحق، صغر أو كبر، قل أو كثر".

قال ابن كثير: " هذا من تمام الإرشاد، وهو الأمر بكتابة الحق صغيرًا كان أو كبيرًا، فقال: {وَلا تَسْأَمُوا} أي: لا تملوا أن تكتبوا الحق على أي حال كان من القلة والكثرة".

قال ابن عطية: " وقدم الصغير اهتماما به، وهذا النبي الذي جاء عن السآمة إنما جاء لتردد المداينة عندهم، فخيف عليهم أن يملوا الكتب".

وقوله تعالى {ولا تسأموا}، يعني: "لا تملوا"، يقال منه: سئمتُ فأنا أسأم سَآمة وسَأمةً، ومنه قول لبيد:

وَلَقَدْ سَئِمْتُ مِنَ الحَيَاةِ وَطُولِهَا   وَسُؤَالِ هذَا النَّاسِ: كَيْفَ لَبِيدُ؟

ومنه قول زهير:

سَئِمْتُ تَكَالِيفَ الحَيَاةِ، وَمَنْ يَعِشْ   ثَمَانِينَ عَامًا، لا أَبَالَكَ، يَسْأَمِ

قوله تعالى: {ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ الله} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " ما أمرناكم به من كتابة الدين أعدل في حكمه تعالى".

قال ابن كثير: " أي: هذا الذي أمرناكم به من الكتابة للحق إذا كان مؤجلا هو أعدل" عند الله.

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ الله} [البقرة: ٢٨٢]، وجهين:

=

=

أحدهما: ذلكم أعدل عند الله. قاله السدي. وري عن سعيد بن جبير وسفيان نحو ذلك.

الثاني: ذلكم طاعة الله. قاله الضحاك.

روي عن سعيد بن جبير في قوله تعالى: " {ذلكم} يعني: الكتاب".

قوله تعالى: {وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " وأثبت للشهادة لئلا تنسى".

قال الواحدي: " أي: أبلغ في الاستقامة، لأن الكتاب يذكر الشهود، فتكون شهادتهم أقوم من لو شهدوا على ظن ومخيلة".

قال ابن كثير: " أي: أثبت للشاهد إذا وضع خطه ثم رآه تذكر به الشهادة، لاحتمال أنه لو لم يكتبه أن ينساه، كما هو الواقع غالبًا".

قال الزمخشري: "أي" وأعون على إقامة الشهادة"

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ} [البقرة: ٢٨٢]، وجهين:

أحدهما: " وأصوب للشهادة". قال سعيد بن جبير، وقاله الطبري، أي: "أصحُّ لها، مأخوذ من الاستقامة".

والثاني: "أثبت للشهادة". قاله سفيان. أي: "أحفظ لها، مأخوذ من القيام، بمعنى الحفظ".

قوله تعالى: {وَأَدْنَى أَلاَّ ترتابوا} [البقرة: ٢٨٢]، أي: " وأقرب أن لا تشكّوا في قدر الدَّيْن والأجل".

قال الواحدي: " أي: أقرب إلى أن لا تشكوا في مبلغ الحق والأجل".

قال ابن كثير: أي: " وأقرب إلى عدم الريبة، بل ترجعون عند التنازع إلى الكتاب الذي كتبتموه، فيفصل بينكم بلا ريبة".

وقوله تعالى: {وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا} [البقرة: ٢٨٢]، يحتمل ثلاثة وجوه:

أحدها: " أن لا تشكوا في الشهادة". قاله السدي، وسعيد بن جبير، وسفيان. أي:

=

=

"ألاّ ترتابوا بالشاهد أن يضل".

والثاني: وقيل: أي: ألا ترتابوا بِمَنْ عليه حق أن ينكره".

والثالث: وقال الضحاك: {أدنى ألا ترتابوا}، يقول: "أجدر ألا تنسوا".

قوله تعالى: {إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، "أي: إلا إذا كان البيع حاضرًا يدًا بيد والثمن مقبوضًا".

قال الواحدي: " أي: إلا أن تقع تجارة حاضرة، فلا جناح في ترك الإشهاد والكتابة فيه، لأن ما يخاف في النساء والتأجيل يؤمن في البيع يدا بيد".

قال ابن كثير: " أي: إذا كان البيع بالحاضر يدا بيد، فلا بأس بعدم الكتابة لانتفاء المحذور في تركها".

قال ابن عطية: "لما علم الله تعالى مشقة الكتاب عليهم نص على ترك ذلك ورفع الجناح فيه في كل مبايعة بنقد، وذلك في الأغلب إنما هو في قليل كالمطعوم ونحوه لا في كثير كالأملاك ونحوها، وقوله تعالى: {تُدِيرُونَها بَيْنَكُمْ}، يقتضي التقابض والبينونة بالمقبوض، ولما كانت الرباع والأرض وكثير من الحيوان لا تقوى البينونة به ولا يعاب عليه حسن الكتب فيها ولحقت في ذلك بمبايعة الدين".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: قوله تعالى: {إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، وجهين:

أحدهما: أن تكون التجارة يدا بيد. قاله الضحاك، وسعيد بن جبير.

والثاني: أن تكون التجارة معكم بالبلد. قاله السدي.

وقوله تعالى: {تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، يحتمل وجهين:

أحدهما: ليس فيها أجل. قاله سعيد بن جبير. وروي عن مقاتل بن حيان، نحو ذلك..

والثاني: أنها ما يحوزه المشتري من العروض المنقولة.

=

=

وقوله تعالى: {تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، يحتمل وجهين:

أحدهما: تتناقلونها من يد إلى يد.

والثاني: تكثرون تبايعها في كل وقت.

واختلفت القراءة في قوله تعالى {تِجارَةً حاضِرَةً} [البقرة: ٢٨٢]، على وجهين:

أحدهما: {تِجارَةً} بالنصب، وهي قراءة عاصم وحده.

والثاني: {تِجارَةٌ}، بالرفع، وهي قراءة الباقون.

قال أبو بكر: "وأشكّ في ابن عامر".

والقراءة الثانية شاذة، ولا يعترض بالشاذ على الحجة، ومما جاء نصبا قول الشاعر:

أَعَيْنِيَ هَلا تَبْكِيَانِ عِفَاقَا ... إذَا كانَ طَعْنًا بَيْنَهُمْ وعِنَاقَا

وقول الآخر:

وَلِلهِ قَومِي: أَيُّ قَوْمٍ لِحُرَّةٍ ... إذَا كَانَ يَوْمًا ذَا كَوَاكِبَ أَشْنَعَا! !

وإنما تفعل العرب ذلك في النكرات، من إتباع أخبار النكرات أسماءَها.

قوله تعالى: {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا} [البقرة: ٢٨٢]، "أي: فلا بأس بعدم كتابتها لانتفاء المحذور".

قال سعيد بن جبير: "ليس عليكم جناح يعني: حرج"، "ألا تكتبوها يعني: التجارة الحاضرة".

قوله تعالى: {وأشهدوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي أشهدوا على حقكم مطلقًا سواءً كان البيع ناجزًا أو بالدين لأنه أبعد عن النزاع والاختلاف".

قال ابن كثير: " يعني: أشهدوا على حقكم إذا كان فيه أجل أو لم يكن، فأشهدوا على حقكم على كل حال".

قال القاسمي: " أمر بالإشهاد على التبايع مطلقا ناجزا أو كالئا لأنه أحوط وأبعد

=

=

مما عسى يقع من الإختلاف. ويجوز أن يراد: وأشهدوا إذا تبايعتم هذا التبايع. يعني التجارة الحاضرة. على أن الإشهاد كاف فيه دون الكتابة".

قال سعيد بن جبير: " يعني: أشهدوا على حقكم، إذا كان فيه أجل، أو لم يكن، فأشهدوا على حقكم على كل حال". وروي عن جابر بن زيد ومجاهد وعطاء والضحاك، نحو ذلك".

قال الطبري: " وأشهدوا على صغير ما تبايعتم وكبيره من حقوقكم، عاجل ذلك وآجله، ونقده ونَسَائه".

وقوله تعالى: {وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ} [البقرة: ٢٨٢]، اختلفوا فيه على قولين:

أحدهما: أنه فرض، وهو قول الضحاك، وابن عمرو، وعطاء، وداود بن علي. ورجح ذلك الطبري.

والثاني: أنه ندب، وهو قول الحسن، والشعبي، ومالك، والشافعي، والواحدي.

قال ابن عطية: " والوجوب في ذلك قلق أما في الدقائق فصعب شاق وأما ما كثر فربما يقصد التاجر الاستيلاف بترك الإشهاد، وقد يكون عادة في بعض البلاد، وقد يستحيي من العالم والرجل الكبير الموقر فلا يشهد عليه، فيدخل ذلك كله في الائتمان، ويبقى الأمر بالإشهاد ندبا لما فيه من المصلحة في الأغلب ما لم يقع عذر يمنع منه كما ذكرنا".

قوله تعالى: {وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞ} [البقرة: ٢٨٢]،، أي "لا يضرب صاحبُ الحق الكُتَّاب والشهود".

قال الواحدي: " نهى الله الكاتب والشهيد عن المضارة، وهو أن يزيد الكاتب، أو ينقص منه، أو يحرف، وأن يشهد الشاهد بما لا يستشهد عليه، أو يمتنع عن إقامة الشهادة".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞ} [البقرة: ٢٨٢]،

=

=

أربعة تأويلات:

أحدها: أن المضارة هو أن يكتب الكاتب ما لم يُمْل عليه، ويشهد الشاهد بما لم يُستشهد، قاله طاووس، والحسن، وقتادة، وابن زيد، وروي عن زيد بن أسلم، نحو ذلك.

والثاني: أن المضارّة أن يمنع الكاتب أن يكتب، ويمنع الشاهد أن يشهد، قاله ابن عباس، ومجاهد، وعطاء.

والثالث: أن المضارّة أن يدعى الكاتب والشاهد وهما مشغولان معذوران، قاله عكرمة، والضحاك، ومجاهد، وابن عباس، والسدي، والربيع، وطاوس، وروي عن سعيد بن جبير وعطية ومقاتل نجو ذلك.

قال ابن عطية: ولفظ المضارة إذ هو من اثنين يقتضي هذه المعاني كلها".

رابعًا: وقال عطاء: وكان السلطان القاضي لا يترك رجلا يشتم رجلا ولا يشتم شهيدا، وذلك أن الله تعالى قال: {ولا يضار كاتب ولا شهيد}".

قال الطبري: " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: " ولا يضار كاتب ولا شهيد "، بمعنى: ولا يضارهما من استكتَبَ هذا أو استشهدَ هذا، بأن يأبى على هذا إلا أن يكتبَ له وهو مشغول بأمر نفسه، ويأبى على هذا إلا أن يجيبه إلى الشهادة وهو غير فارغ على ما قاله قائلو ذلك من القول الذي ذكرنا قبل".

قال الزمخشري: " وقرأ الحسن: ولا يضار، بالكسر".

قوله تعالى: {وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي إِن فعلتم ما نهيتم عنه فقد فسقتم بخروجكم عن طاعة الله".

قال الطبري: " وإن تضارّوا الكاتب أو الشاهدَ، وما نُهيتم عنه من ذلك فإنه إثم بكم ومعصيةٌ".

=

=

قال الواحدي: "أخبر الله تعالى أن مضارة الكاتب والشاهد فسق، أي: خروج عما أمر الله تعالى به".

قال ابن كثير: ": إن خالفتم ما أمرتم به، وفعلتم ما نَهِيتم عنه، فإنه فسق كائن بكم، أي: لازم لكم لا تحيدون عنه ولا تنفكون عنه".

وأختلف أهل التفسير في تفسير قوله تعالى: {وَإِن تَفْعَلُوا} [البقرة: ٢٨٢]، على وجهين:

أحدهما: "أن تضاروا الكاتب أو الشاهد، أو ما نهيتم عنه فإنه فسوق بكم"، قاله سعيد بن جبير، وروي عن ابن عباس، نحو هذا.

والثاني: "وإن لم تفعلوا الذي أمركم الله في آية الدين، فإنه إثم ومعصية". قاله مقاتل بن حيان: {وإن تفعلوا}، وروي عن الضحاك، مثل ذلك.

وفي تفسير قوله تعالى: {فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ} [البقرة: ٢٨٢]، ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الفسوق المعصية، قاله ابن عباس، والربيع، والضحاك، ومقاتل، وروي عن مجاهد وسعيد بن جبير وعطاء بن دينار نحو ذلك.

والثاني: أنه الكذب، " ومعنى ذلك: وإن يضارّ كاتبٌ فيكتبَ غير الذي أملَى المملي، ويضارّ شهيدٌ فيحوِّلَ شهادته ويغيرَها، {فإنه فسوق بكم}"، قاله ابن زيد.

والثالث: أن الفسوق المأثم.

قوله تعالى: {وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ} [البقرة: ٢٨٢]، "أي "خافوا الله وراقبوه يمنحكم العلم النافع الذي به سعادة الدارين".

وقوله تعالى: {وَاتَّقُوا اللهَ} [البقرة: ٢٨٢]، " أي اتخذوا وقاية من عذاب الله؛ وذلك بفعل أوامره، واجتناب نواهيه".

قال ابن كثير: " أي: خافوه وراقبوه، واتبعوا أمره واتركوا زجره".

=

=

قال الطبري: " وخافوا الله، أيها المتداينون في الكتاب والشهود، أن تضاروهم، وفي غير ذلك من حدود الله أن تُضِيعوه، ويبين [الله] لكم الواجب لكم وعليكم، فاعملوا به".

قال القرطبي: " وعد من الله تعالى بأن من اتقاه علمه، أي يجعل في قلبه نورا يفهم به ما يلقى إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداء فرقانا، أي فيصلا يفصل به بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} [الأنفال: ٢٩]".

قال سعيد بن جبير: " ثم خوفهم فقال: {واتقوا الله}، ولا تعصوه فيهما".

أخرج الطبري عن الضحاك قوله: " {ويعلمكم الله}، قال: هذا تعليم علَّمكموه فخذُوا به".

قوله تعالى: {والله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٨٢]، "أي عالم بالمصالح والعواقب فلا يخفى عليه شيء من الأشياء".

روي عن: "سعيد بن جبير في قول الله: {والله بكل شيء عليم}، يعني: من أعمالكم".

قال ابن كثير: " أي: هو عالم بحقائق الأمور ومصالحها وعواقبها، فلا يخفى عليه شيء من الأشياء، بل علمه محيط بجميع الكائنات".

قال الراغب: " فإنما قوله: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} حمل في معان مفترقة:

فإن الأول: حث على تقوى الله.

والثاني: تذكير بنعمه.

والثالث: تعظيم له متضمن لوعد ووعيد شديد وفصد عظيم كل واحد من هذه الأحكام، فأعيد لفظ (الله) فيها".

=

=

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: العناية بما ذُكر من الأحكام؛ وذلك لتصدير الحكم بالنداء، ثم توجيه النداء إلى المؤمنين؛ لأنه هذا يدل على العناية بهذه الأحكام، وأنها جديرة بالاهتمام بها.

ومنها: دحر أولئك الذين يقولون: إن الإسلام ما هو إلا أعمال خاصة بعبادة الله ﷻ، وبالأحوال الشخصية، كالمواريث، وما أشبهها؛ وأما المعاملات فيجب أن تكون خاضعة للعصر، والحال؛ وعلى هذا فينسلخون من أحكام الإسلام فيما يتعلق بالبيوع، والإجارات وغيرها، إلى الأحكام الوضعية المبنية على الظلم، والجهل.

فإن قال قائل: لهم في ذلك شبهة؛ وهو أن الرسول ﷺ حين قدم المدينة، ورآهم يلقحون الثمار قال: «لو لم تفعلوا لصلح» فخرج شيصًا - أي فاسدًا -؛ فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؛ قالوا: قلت كذا، وكذا؛ قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»؛ قالوا: «والمعاملات من أمور الدنيا، وليست من أمور الآخرة».

فالجواب: أنه لا دليل في هذا الحديث لما ذهبوا إليه؛ لأن الحادثة المذكورة من أمور الصنائع التي من يمارسها فهو أدرى بها، وتدرك بالتجارِب؛ وإلا لكان علينا أن نقول: لا بد أن يعلمنا الإسلام كيف نصنع السيارات والمسجلات، والطوب، وكل شيء!!! أما الأحكام - الحلال، والحرام - فهذا مرجعه إلى الشرع؛ وقد وفى بكل ما يحتاج الإنسان إليه.

ومنها: وجوب كتابة الدَّين المؤجل؛ لقوله تعالى: {فاكتبوه}؛ ويؤيد ذلك قوله تعالى في آخر الآية: {إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها}؛ وذهب الجمهور إلى عدم وجوب الكتابة - أعني كتابة الدين المؤجل؛ لقوله تعالى في الآية التي تليها: {فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذي اؤتمن أمانته} [البقرة: ٢٨٣]؛ وينبغي على هذا القول أن يستثنى من ذلك ما إذا

=

=

كان الدائن متصرفًا لغيره، كوليّ اليتيم فإنه يجب عليه أن يكتب الدَّين الذي له لئلا يضيع حقه.

ومنها: أن الرجوع في مقدار الدَّين، أو نوعه، أو كيفيته؛ بل في كل ما يتعلق به إلى المدين الذي عليه الحق - لا إلى الدائن؛ لقوله تعالى: {وليملل الذي عليه الحق}؛ لأنه لو أملل الذي له الحق فربما يزيد. لكن إذا قال قائل: وإذا أملى الذي عليه الحق فربما ينقص؟! فالجواب: أن الله حذره من ذلك في قوله تعالى: {وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئًا.

ومنها: تحريم امتناع الشاهد إذا دُعي للشهادة؛ وهذا تحته أمران:

الأمر الأول: أن يُدعى لتحمل الشهادة؛ وقد قال العلماء في هذا: إنه فرض كفاية؛ وظاهر الآية الكريمة أنه فرض عين على من طلبت منه الشهادة بعينه؛ وهو الحق؛ لأنه قد لا يتسنى لطالب الشهادة أن يشهد له من تُرضى شهادته.

الأمر الثاني: أن يُدعى لأداء الشهادة؛ فيجب عليه الاستجابة؛ لهذه الآية، ولقوله تعالى: {ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه} [البقرة: ٢٨٣].

ومن فوائد الآية: أنه ينبغي للإنسان أن يتجنب كل ما يكون له فيه ارتياب، وشك؛ لقوله تعالى: {وأدنى ألا ترتابوا}.

ويتفرع على هذه الفائدة: أن دين الإسلام يريد من معتنقيه أن يكونوا دائمًا على اطمئنان، وسكون.

ويتفرع أيضًا منها: أن دين الإسلام يحارب ما يكون فيه القلق الفكري، أو النفسي؛ لأن الارتياب يوجب قلق الإنسان، واضطرابه.

ويتفرع عليه أيضًا: أنه ينبغي للإنسان إذا وقع في محلّ قد يستراب منه أن ينفي عن نفسه ذلك؛ وربما يؤيد هذا الأثرُ المشهور: «رحم الله امرئ كفّ الغيبة عن نفسه»؛ لا تقل: إن الناس يحسنون الظن بي، ولن يرتابوا في أمري؛ لا تقل هكذا؛ لأن

=

=

الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم؛ فربما لا يزال يوسوس في صدور الناس حتى يتهموك بما أنت منه بريء.

ومنها: أن العلم من منة الله ﷻ على عباده؛ لقوله تعالى: {ويعلمكم الله}، وكما قال تعالى: {لقد منّ الله على المؤمنين إذا بعث فيهم رسولًا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين} [آل عمران: ١٦٤]؛ ولا شك أن العلم من أكبر النعم، حيث قال الله ﷻ: {يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات} [المجادلة: ١١]؛ والعلماء كذلك ورثة الأنبياء؛ فالعلم أفضل من المال - ولا مقارنة؛ وهو كالجهاد في سبيل الله؛ لأن الدِّين الإسلامي لم ينتشر إلا بالعلم، والسلاح؛ فالسلاح يذلل العدو؛ والعلم ينير له الطريق؛ ولهذا إذا ذلّ العدو للإسلام، وخضع لأحكامه، وبذل الجزية وجب الكف عنه، ولا يقاتَل؛ لكن العلم جهاد يجب أن يكون لكل أحد؛ ثم الجهاد بالسلاح لا يكون إلا للكافر المعلن كفره، ولا يكون للمنافق؛ والجهاد بالعلم يكون لهذا، ولهذا - للمنافق، وللكافر المعلن بكفره؛ والعلم أفضل بكثير من المال؛ والعلم جهاد في سبيل الله - ولا سيما في وقتنا الحاضر؛ فإن الناس قد انفتح بعضهم على بعض، واختلط بعضهم ببعض، وصاروا يأخذون الثقافات من يمين ويسار، واحتاج الناس الآن للعلم الراسخ المبني على الكتاب والسنة حتى لا يقع الناس في ظلمات بعضها فوق بعض؛ لذلك تجد رجلًا يمر به حديث، أو حديثان، ثم يقال: أنا ابن جلا، وطلاع الثنايا! من ينال مرتبتي! أنا الذي أفتي بعشرة مذاهب! ثم مع ذلك يندد بمن خالفه - ولو كان من كبار العلماء؛ وربما يضخم الخطأ الذي يقع منه - ولو كان ممن يشار إليه بالفضل، والعلم، والدِّين؛ وهذه خطيرة جدًا؛ لأن العامي وإن كان وثق بشخص لا يهمه هذا الكلام؛ لكن كلما كرر الضرب على الحديد لابد أن يتأثر؛ لذلك نرى أن

=

=

طلب العلم من أهم الأمور خصوصًا في هذا الوقت.

ومنها: الرد على القدرية سواء الغلاة منهم، أو غيرهم؛ فإن غلاتهم يقولون: إن الله لا يعلم شيئًا من أفعال العباد حتى يقع؛ يقول شيخ الإسلام في العقيدة الواسطية: إن هؤلاء قليل – وهذا في عهده؛ ولا ندري الآن هل زادوا، أم نقصوا؛ لكن في الآية ردّ حتى على غير الغالية منهم – وهم الذين يقولون: إن الله يعلم؛ لكنه لم يُرد أفعال الإنسان، وأن الإنسان مستقل بإرادته، وفعله؛ وجه ذلك ما قاله الشافعي رحمه الله: «ناظروهم بالعلم؛ فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروه كفروا»؛ وعلى هذا نقول: في هذه الآية الكريمة دليل على أن أفعال العباد مرادة لله ﷻ؛ لأنها إن لم تكن مرادة فهي إما أن تقع على وفق علمه، أو على خلافه؛ فإن كان على خلافه فهو إنكار لعلمه؛ وإن كان على وفقه فلا بد أن تكون مرادة له؛ لأنه أراد أن تقع على حسب علمه. ا.هـ

* مسألة: في قوله تعالى: {ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه} دليل على جواز السلم، وهو: بيع الدين بالعين؛ أي: يسلف الرجل آخر مالا – كألف دينار – على أن يقضيه عشرة أوسق من البر أو الشعير، أو أن يقضيه عشرا من الإبل بعد عام.

قال ابن عباس: "أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه وأذن فيه، ثم قرأ: {ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه}".

والسلم عند السلف بيع معلوم في الذمة معروف بالصفة، بعين حاضرة أو ما في حكمها، إلى أجل معلوم.

فلا يجوز بيع المجهول، ولا سلعة معينة؛ كمن يبيع ثمر نخل معين؛ حتى لا يدخل فيه الغرر والجهالة، فلا يثمر فتضيع الحقوق.

ولا خلاف في جواز السلم؛ للآية، ولكن يجب في السلم العلم بالكيل والوزن

=

=

والأجل؛ لقوله ﷺ: (من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم).

وجواز السلم ليس من بيع ما لا يملكه الإنسان؛ كمن يبيع عينا معلومة غير مملوكة له ولا مضمونة عليه؛ فهذا الذي نهى النبي ﷺ حكيم بن حزام عنه: (لا تبع ما ليس عندك)، وأما السلم، فعلى وصف ومقدار معلوم إلى أجل، لا على عين معلومة.

ويجب عند السلم تسليم الثمن العاجل وإحضاره، فلا يجوز بيع الدين بالدين الكالئ بالكالئ.

وفي الآية: {إلى أجل مسمى} وجوب معرفة الأجل وتحديده، وتحريم السلم إلى أجل مجهول، وعدم صحته بلا خلاف، وقال الشافعي بجواز السلم الحال؛ لانتفاء علة الجهالة في الأجل.

والعلماء يختلفون في تقدير أدنى الأجل وأعلاه؛ حتى قال بعض الفقهاء؛ أدناه يوم.

ولا دليل على ذلك كله، إلا أن السلم لا يتحقق الا بعين آجلة، وثمن عاجل؛ فإنه إن كان بثمن عاجل، وسلعة عاجلة؛ فإن كانت السلعة معينة مملوكة، فهذا بيع، لا سلم، وإن كانت السلعة معينة غير مملوكة، فهذا بيع ما لا يملك، وهو محرم، وإن كانت السلعة غير معينة ولو كانت مملوكة، فهذا بيع جهالة وغرر، وإن كانت غير معينة ولا مملوكة، فهذا اجتمع فه الغرر وبيع ما لا يملكه الإنسان.

ويغتفر بعض الفقهاء - كمالك - الغرر اليسبر في الأجل، كالأجل إلى الحصاد؛ وهو قول ابن عمر، ومنع منه جمهور العلماء؛ كأبي حنيفة والشافعي، وظاهر المذهب عند الحنابلة، وهو قول ابن عباس.

* قوله تعالى: {فاكتبوه} أمر بالكتابة لضبطها؛ حفظا للحقوق، ودفعا للنزاع

=

=

والطمع؛ وذلك أن الله قال بعد في التجارة: {إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها}، فرفع الحرج في التجارة؛ ليثبته في المداينة.

واختلف العلماء في حكم كتابة الديون على قولين:

أحدهما: الوجوب؛ فقد أخذ بظاهر الأمر؛ فأوجبها بعض السلف، ورجحه الطبري، وهذا مروي عن ابن عباس، فقد روى ابن المنذر، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس؛ في قوله ﷻ: {ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه}: "فأمر بالشهادة بينهم عند المكاتبة؛ لكيلا يدخل في ذلك جحود ولا نسيان؛ فمن لم يشهد على ذلك منكم، فقد عصى".

القول الثاني: ذهب إليه أكثر العلماء، وهو أن الأمر على الاستحباب، وبه قال الشعبي والحسن ومالك وغيره؛ وذلك أن المال حق لصاحبه، وله حق إسقاطه كله وإبراء المدين منه؛ وهذا هو الأظهر؛ فالأمر للدلالة والإرشاد لحفظ الحق، ومن أسقط البينة على حقه، فإنما ترك توثيق حقه وأسقطه بنفسه، والكتابة لا تجب في عقود النكاح، وهي أعظم من المال؛ وإنما يكتفى بالشهود؛ لعظم الأبضاع في الشرع والطبع.

وإيجاب الكتابة في الدين مشقة مع حاجة الناس إلى المال وتبادلهم له لي الأسواق والبيوت والأسفار، فيتعاطون الدراهم والدنانير فرادى في وقت الأمية، وربما تداينوا بالقليل كالدرهم والمد والمدين، ومثل هذا في إيجاب كتابته كلفة وعسر، ولكن لا خلاف في استحباب الكتابة، وكلما عظم المال وكثر الشركاء وتأخر الأجل، تأكدت الكتابة؛ لغلبة الظن بورود الزاع وموت المتداينين.

وقد تجب الكتابة عند غلبة الظن بالخصومة والنزاع وضياع الحقوق؛ لأن الله تعالى يقول: {ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا}؛ وفي هذا

=

=

بيان الحكمة من الكتابة والإشهاد؛ حفظا للحقوق، ودفعا للشك والريب والنسيان.

وجعل بعض العلماء الأمر بالكتابة منسوخا بقوله: {فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته} [البقرة: ٢٨٣].

وقال آخرون: بعدم النسخ؛ وعلى هذا جمهور السلف؛ كابن عمر، وابن عباس، وأبي موسى، وابن سيرين، ومجاهد، والشعبي، ورجحه الطبري.

* وحكم الإشهاد حكم الكتابة، والإشهاد أوثق.

والأمر بالرهن عند عدم وجود كاتب لا يدل على الوجوب؛ لأنه إرشاد وتعليم كيف يضبط أهل الأموال أموالهم عند التداين بها، وقد بايع النبي ﷺ ولم يشهد حينما بايع الأعرابي، فاشترى بعيره منه، والصحابة الذين معه لا يشعرون أنه ابتاعه، فجحده الأعرابي، فشهد خزيمة بن ثابت مع النبي ﷺ: أنه صادق، والنبي لا يقول إلا حقا.

وفي قوله تعالى: {وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل} وجوب الكتابة على الكاتب إذا طلب منه ذلك، والكتابة علم يجب بذله لمن طلبه.

وقد أمر الله الكاتب والمملي ألا يضعا إلا الحق بلا بخس، وإذا كان المملي عليه سفيها أو جاهلا صغيرا، أملى عنه وليه بالعدل.

* وفي الآية: الحجر على السفيه، وتولي وليه المال، والتصرف عنه، والصغير السفيه الذي لا يحسن التصرف يستمر الحجر عليه حتى يرشد ولو بلغ ما دام سفهه متصلا، ويصح ابتداء الحجر عليه ولو بعد بلوغه؛ وهذا قول ابن عمر وابن

=

=

عباس؛ وبه قال مالك والشافعي.
وذهب أبو حنيفة: إلى أن الحجر لا يكون لمن كان ماله بين يديه بعد البوغ والرشد وإن بذر وأسرف، ما دام عاقلا ليس بمجنون، وإنما الحجر عليه صغيرا، ولا يسلم ماله حتى يرشد ولو بعد بلوغه، وحده أبو حنيفة بخمس وعشرين سنة.
وخالف أبا حنيفة صاحباه محمد وأبو يوسف؛ فقالا بقول الجمهور.
وقوله تعالى: {واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى}، والإشهاد على الندب على ما تقدم، وحكمه حكم الكتابة سواء.
* وإرشاد الله للإشهاد من رجالنا بقوله: {من رجالكم}، يخرج الكافر والصبي والمرأة، وتتضمن الإضافة في الآية الإشارة إلى استحباب إشهاد من يعرف حالكم وتعرفون حاله؛ تحذيرا من إشهاد المجهول والغريب الذي يرحل ولا يقر، ولا يعرف حال المتبايعين والمتداينين وحال سوقهم، فينتفي حصول المقصود من الإشهاد، فمن كان مجهولا: قد يخفى كفره وكذبه ونفاقه وخداعه، والغريب: قد يسافر ويحتاج إليه فيطلب ولا يوجد، وهذا للإرشاد والتعليم، ومن باب أولى إشهاد الكافر، فالكافر ليس من رجال المسلمين، وقد اتفق العلماء على عدم جواز شهادة الكافر في الديون والمعاملات، حكاه ابن المنذر وابن رشد وغيرهما.
وفي شهادة الكافر في الوصية في السفر كلام يأتي في سورة المائدة بإذن الله.
وأما شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض، ففيها خلاف مشهور؛ فأجازها علي وشريح، وبقوله قال أهل الكوفة وأبو عبيد وإسحاق.
* وفي ظاهر الآية عدم جواز شهادة الصبي؛ لكونه من غير الرجال؛ لأن الصبي ينسى ويخوف، وإن كانت فطرته صحيحة ولا يعرف الكذب، إلا أنه أكثر نسيانا وتلقينا، وفي قبول شهادتهم خلاف عند السلف والخلف على أقوال ثلاثة، وهي
=

=

ثلاث روايات عن أحمد:

الأول: لا تجوز شهادة الصبي، وبه قال الجمهور؛ قال ابن عباس: "ليسوا ممن يرضون؛ لأن الله يقول: {ممن ترضون من الشهداء}"، وبه قال أبو حنيفة والكوفيون والشافعي، وهو المشهور عن أحمد.

ولا يعلم عن أحد من السلف بسند صحيح قبول شهادة الصبي في كل شيء، وإنما الخلاف عندهم في بعض الحقوق والأحوال؛ كشهادة بعضهم على بعض، وشهادتهم في الجراح، ومن روي عنه إطلاق الجواز - كابن الزبير والشعبي - فهي مقيدة من وجوه أخرى عنهم.

الثاني: تجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض؛ وبه يقول أهل المدينة، ومالك، والنخعي، وعروة، وقضى به علي، وقال به ابن الزبير، واشترط عدم تفرقهم؛ قال: "إذا جيء بهم عند المصيبة، جازت شهادتهم".

وعلة اشتراط عدم الافتراق: حتى لا ينسى أو يلقن.

وخصومات الصبيان فيما بينهم لا يشهدها الكبار غالبا، وإذا لم تؤخذ شهادتهم بعضهم على بعض، ضاعت الحقوق، وأهدرت الدماء.

الثالث: تجوز شهادتهم في الجراح؛ وبه قال عمر بن عبد العزيز.

وإنما كان الخلاف في قبول شهادة الصبي؛ لظاهر الآية، ولحفظ الحقوق؛ فالموضع الذي يخشى فوات الحق فيه، صحت شهادتهم مما يعاينونه عادة كالجراح والقتل؛ فلا يشهدها كل أحد؛ لأنها تقع عارضة، بخلاف التعاقد على مال أو بيع، فهذا يستشهد عليه، ويقصد الشاهد بعينه، فشدد في ذلك؛ حتى لا يقصد الصبي بالشهادة، فتضيع الحقوق.

* وظاهر الآية: عدم قبول شهادة المراة؛ لأن الله تعالى قال: {من رجالكم}، وقيد شهادتهن مع الرجل الشاهد الواحد عند فقد الآخر، ولا يظهر جواز شهادة الأربع

=

=

من النساء عن الرجلين.

وعدم جواز شهادة المرأة: إنما هو في الأموال والحدود والدماء؛ لأن الشريعة جاءت بأحكام محكمة يتم بعضها بعضا، ولا يتنافى حكم مع حكم؛ فالمرأة حرم الله عليها خلوتها بالرجال واختلاطها بمجالسهم؛ فهي لا تشهد تبعا خصوماتهم ومبايعاتهم، كحال الرجال بعضهم مع بعض، فلا يناسب مساواتها في الشهادة، فتطلب منها كما تطلب من الرجل؛ فالشرع ينفرها عن مجالس الرجال، ثم يدعوها لتشهد بيوعهم وخصوماتهم؟ ! لذا جعل الله تعالى إدخالها في الشهادات للحاجة عند فقد الرجل، ولأنها تغيب عن معرفة الحال، جعلت شهادة امرأتين كشهادة الرجل؛ لقصر الفهم والإدراك لتلك الإحوال؛ ولذا جاء في "الصحيحين"؛ من حديث أبي سعيد وغيره، قال ﷺ: (أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ ! فذلك من نقصان عقلها).

ولما كانت الحدود تدرأ بالشبهات، والمرأة يعرضها النسيان في الشهود لقوله: {أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى}، والنسيان شبهة؛ لم تجز شهادة المرأة في الحدود، بل لا تجزئ شهادة امرأتين مع رجل في غير الأموال؛ ولأن الله يقول في حد الزنى: {والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء} [النور: ٤]، وهذا عدد الرجال بالاتفاق.

وعلى هذا جرى العمل؛ فقد روى ابن أبي شيبة، عن الزهري؛ قال: "مضت السنة من رسول الله ﷺ، والخليفتين من بعده: ألا تجوز شهادة النساء في الحدود".

ويجري مجرى الأموال في جواز شهادة المرأة بها على ما تقدم: المواريث، والوصايا، والودائع، وشبهها.

وتصح شهادة المرأة الواحدة في الرضاع.

وكذلك القابلة - طبيبة الولادة - لو شهدت على شيء رأته من جنس المولود

=

=

وحياته وعدده.

ويجوز إشهاد النساء وحدهن على ما لا تقوم فيه بينة إلا بهن؛ كما يقع بينهن من جراح أو سرقة في مجالسهن في الأعراس والولائم ونحوها؛ حتى لا تضيع الحقوق.

وحكى الاتفاق غير واحد أن شهادة النساء على النساء في الولادة وعيوبهن جائزة.

* ويشترط في الشاهد العدالة؛ لقوله تعالى: {وأشهدوا ذوي عدل منكم} [الطلاق: ٢]، والعدل: من لم يعرف فسقه بكبيرة، أو إصرار على صغيرة، وإن تعذر شاهد لم يظهر فسقه بصغيرة، ليجوز الإشهاد بأهل الصغائر؛ حتى لا تضيع الحقوق، ولندرة السلامة منها، خاصة في الأزمنة المتأخرة، وإن كثر أهل السلامة منها في بلد، ردت شهادته؛ لأن قبول شهادة الفاسق وردها لحفظ الحقوق أن تضيع، والمصلحة الغالبة في قبولها وردها يؤخذ بها.

والأصل في المسلم المشهور: العدالة ما لم يجرح، وأما المسلم المستور، فاختلف فيه:

فقال مالك والشافعي: إن الأصل عدم قبول الشهادة، حتى تثبت العدالة، وظاهره: أن من عجز عن معرفة عدالته ترد شهادته.

وقال أبو حنيفة والليث: إن الأصل قبول شهادته، حتى يثبت الفسق.

والأظهر: أن الأمر يرجع إلى الزمان والمكان وغلبة الفسق فيهما؛ فإن كان المستور في بلد يعم فيه الفسق، اشترط ثبوت العدالة، ولم يقبل الستر، وإن كان في بلد تعم فيه العدالة والديانة، فالأصل العدالة حتى يثبت الفسق.

ويفرق بين الإشهاد على الشيء اليسير من الحق والشيء الكثير، في التساهل بالاستيثاق من حال الشاهد.

ومن عرف بخصومة أو قرابة مع أحد أصحاب الحق، فلا تصح شهادته؛ لقوله

=

=
ﷺ: (لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)، ولكن لو شهد القريب على قريبه وليس خصما له، جاز، وإذا شهد الخصم لحظ خصمه، جاز؛ لأنه أبعد عن التهمة من غيره.

وبهذه الآية أخذ بعض الفقهاء بعدم اعتبار الشاهد واليمين؛ وذلك أن الله حصر حفظ الحقوق بشاهدين من الرجال، أو رجل وامرأتين؛ وبه قال أبو حنيفة وأهل الكوفة، ولأن النبي ﷺ قال في الأشعث وخصمه: (شاهداك أو يمينه)، قال الأشعث: إنه إذا يحلف ولا يبالي، فقال رسول الله ﷺ: (من حلف على يمين يستحق بها مالا، هو فيها فاجر، لقي الله وهو عليه غضبان)، فأنزل الله تصديق ذلك، ثم اقترأ هذه الآية: {إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم} [آل عمران: ٧٧]؛ رواه الشيخان.

وجمهور العلماء على ثبوت الحق بالشاهد مع اليمين؛ وهو قول عمر بن عبد العزيز وأهل المدينة ومالك والشافعي وأحمد؛ وذلك لأن النبي ﷺ قضى بالشاهد مع اليمين؛ أخرجه مسلم، عن ابن عباس.

والآية لم تحصر حفظ الحقوق الجائزة بشهادة الرجلين أو الرجل والمرأتين؛ وإنما دلت وأرشدت إلى الكمال في ذلك؛ ولذا ذكرت الكتابة والإشهاد، وبعد ذلك الرهن، وليست بواجبة على الأرجح.

* وقد اختلف في القضاء باليمين مع المرأتين، على قولين للفقهاء:

قال مالك بجوازها؛ لظاهر الآية؛ لأن المرأتين بدل عن الرجل، فإن وجدا، قضي بهما مع اليمين.

وخالفه الشافعي؛ لأن الله لم يجز الشاهدتين إلا مع رجل؛ وذلك أنه لا يجوز إشهاد أربع نسوة، وذلك ظاهر في قوله: {فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان}.

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣).

{وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ} أَيْ مُسَافِرِينَ وَتَدَايَنْتُمْ {ولـم تجدوا كاتبا فرهن} وفي قراءة فرهان جمع رهن {مقبوضة} تَسْتَوْثِقُونَ بِهَا وَبَيَّنَتْ السُّنَّة جَوَاز الرَّهْن فِي الْحَضَر وَوُجُود الْكَاتِب فَالتَّقَيُّد بِمَا ذُكِرَ لِأَنَّ التوثيق فيه أشد وأفاد قَوْله مَقْبُوضَة اشْتِرَاط الْقَبْض فِي الرَّهْن وَالِاكْتِفَاء بِهِ مِنْ الْمُرْتَهِن وَوَكِيله {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضكُمْ بَعْضًا} أَيْ الدَّائِن الْمَدِين عَلَى حَقّه فَلَمْ يَرْتَهِن {فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتُمِنَ} أَيْ الْمَدِين {أَمَانَته} دَيْنه {وَلْيَتَّقِ الله رَبّه} فِي أَدَائِهِ {وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَة} إذَا دُعِيتُمْ لِإِقَامَتِهَا {وَمَنْ يَكْتُمهَا فَإِنَّهُ آثِم قَلْبه} خُصَّ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُ مَحَلّ الشَّهَادَة وَلِأَنَّهُ إذَا أَثِمَ تَبِعَهُ غَيْره فَيُعَاقَب عَلَيْهِ مُعَاقَبَة الْآثِمِينَ {وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيم} لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْء مِنْهُ[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال: نزلت في الشهادة.

أخرجه ابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٩٣/ ١٦١) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن زائدة بن قدامة، عن يزيد بن أبي زياد الهاشمي عن مقسم عن ابن عباس به. وهذا سند ضعيف، يزيد هذا ضعيف.

* قال القرطبي: " ذكر الله تعالى الندب إلى الإشهاد والكتب لمصلحة حفظ الأموال والأديان، عقب ذلك بذكر حال الأعذار المانعة من الكتب، وجعل لها الرهن، ونص من أحوال العذر على السفر الذي هو غالب الأعذار، لا سيما في ذلك الوقت لكثرة الغزو، ويدخل في ذلك بالمعنى كل عذر. فرب وقت يتعذر فيه =

=

الكاتب في الحضر كأوقات أشغال الناس وبالليل، وأيضا فالخوف على خراب ذمة الغريم عذر يوجب طلب الرهن".

قوله تعالى: {وَإِن كُنتُمْ على سَفَرٍ} [البقرة: ٢٨٣]، " أي: وإن كنتم "مسافرين وتداينتم إلى أجل مسمى".

قوله تعالى: {وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا} [البقرة: ٢٨٣]، أي: ولم تجدوا من "يكتب لكم".

قال سعيد بن جبير: " يعني: لم تقدروا على كتابة الدين في السفر".

وروي عن ابن عباس، "أنه كان يقرأ {ولم تجدوا كتابا}، قال: ربما وجدوا كتابا، ولم يجدوا الدواة والصحيفة".

وروي عن ومجاهد، وأبي العالية، نحو ذلك.

وقد اختلفت القراءة في قوله تعالى: {كَاتِبًا} [البقرة: ٢٨٣]، على وجهين:

أحدهما: {كَاتِبًا}، وهي قراءة الجمهور، بمعنى: "رجل يكتب".

الثاني: {كتابا}، بكسر الكاف وتخفيف (التاء) و (ألف) بعدها وهو مصدر، وهي قراءة أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد، وأبي العالية، قال مكي: "وقيل هو جمع كاتب كقائم وقيام".

وقرأ الضحاك: {كتّابا}، على جمع الكاتب، في حين قرأ الباقون: {كاتِبًا}، على الواحد"، قال الثعلبي: " وهو الأنسب مع المصحف".

قال ابن عطية: " ومثله: (صاحب) و (صحاب)، وقرأ بذلك مجاهد وأبو العالية وقالوا: "ربّما وجد الكاتب ولم يجد المداد ولا الصحيفة، وقالوا: لم تكن [قبيلة] من العرب إلّا كان فيهم كاتب ولكن كانوا لا يقدرون على القلم والدواة".

وقد أخرج الطبري عن ابن عباس: " {فإن لم تجدوا كتابًا}،، يعني بالكتاب، الكاتبَ والصحيفة والدواة والقلم". وروي نحوه عن مجاهد، وأبي العالية.

=

=

قال ابن عطية: "فالقراءتان حسنتان إلا من جهة خط المصحف، وروي عن ابن عباس أنه قرأ «كتابا» بضم الكاف على جمع كاتب، وهذا يحسن من حيث لكل نازلة كاتب، فقيل للجماعة ولم تجدوا كتابا، وهذا هو الجنس الذي تدل عليه قراءة من قرأ «كاتبا»، وحكى المهدوي عن أبي العالية أنه قرأ «كتبا» وهذا جمع كتاب من حيث النوازل مختلفة، وهذا هو الجنس الذي تدل عليه قراءة من قرأ «كتابا»".

والراجح هو قراءة الجمهور {كَاتِبًا}، بمعنى: "من يكتب، لأن ذلك كذلك في مصاحف المسلمين".

قوله تعالى: {فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ} [البقرة: ٢٨٣]، أي: "فالوثيقة رهان".

أي: وإن كنتم مسافرين، وتداينتم حال السفر بدين إلى أجل مسمى (ولم تجدوا كاتبا) يكتب الدين بينكم، ومثل هذا إذا لم تجدوا أدوات الكتابة كالقرطاس والقلم ونحو ذلك.

(فرهان مقبوضة) أي: فعليكم برهان مقبوضة يقبضها الدائن وهو (المرتهن) يأخذها من الراهن وهو المدين.

والرهن: توثقة دين بعين يمكن استيفاؤه أو بعضه منها أو من بعضها.

قال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله (إذا تداينتم بدين وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) الآية، فجميع ما تقدم حكم في الحضر والمكنة، فإن كانوا على سفر ولم يتمكنوا من الكتابة لعدم وجود من يكتب ويشهد فقد شرع لهم حكم آخر وهو الرهن، وهذا آخر الأقسام المتوقعة في صور المعاملة، وهي حالة السفر غالبا، ويلحق بها ما يماثل السفر في هذه الحالة.

وقال القرطبي: لما ذكر الله تعالى الندب إلى الإشهاد والكتب لمصلحة حفظ الأموال والأديان، عقب ذلك بذكر حال الأعذار المانعة من الكتب، وجعل لها

=

=

الرهن، ونص من أحوال العذر على السفر الذي هو غالب الأعذار، لا سيما في ذلك الوقت لكثرة الغزو، ويدخل في ذلك بالمعنى كل عذر.

والسفر: هو الضرب في الأرض والسير فيها، سمي السفر سفرا لأنه خروج من البلد ومحل الإقامة إلى حيث السفر والنور.

ومثل هذا إذا كان الدين في الحضر ولم يجدوا كاتبا، وإنما خص السفر، لأنه مظنة عدم وجود الكاتب، أما الحضر فيندر فيه عدم وجود الكاتب.

قال ابن الجوزي: إنما خص السفر، لأن الأغلب عدم الكاتب، والشاهد فيه ومقصود الكلام: إذا عدمتم التوثق بالكتاب، والإشهاد، فخذوا الرهن.

قال الثعلبي: أي: "فارتهنوا ممن تداينونه رهونا، ليكون وثيقة لكم بأموالكم".

قال القاسمي: "أي "فالذي يستوثق به رهان مقبوضة يقبضها صاحب الحق، وثيقة لدينه، هذا إذا لم يأمن البعض البعض بلا وثيقة".

واتفق الفقهاء على جواز الرهن في السفر، واختلفوا في الحضر، فذهب الجمهور إلى جوازه.

قال الواحدي: " أمر الله تعالى عند عدم الكاتب في حال السفر بأخذ الرهون، ليكون وثيقة بالأموال".

وروي "عن سعيد بن جبير، في قول الله: فرهان مقبوضة يقول: فليرتهن الذي له الحق من المطلوب".

وقال الضحاك: " يعني بذلك: أنه لا يصلح إذا كان بيعا في سفر، إذا وجد كتابا، أن يأخذ رهنا، ولكن ليكتب حقه إلى أجله".

وروي " عن عامر، في قوله: {فرهان مقبوضة}، قال: هي منسوخة {فإن أمن بعضكم بعضا}، يعني: نسخه ذلك".

وفي (الرهن) قولان:

=

=

أحدهما: أن الرُّهُن في الأموال، والرِّهَان في الخيل. قاله أبو عمرو، ومنه قول قَعْنَب:

بَانَتْ سُعادُ وأَمْسَى دُونَهَا عَدَنُ وَغَلِقَتْ عِنْدَهَا مِنْ قَلْبِكَ الرُّهُنُ

أي وحب لها.

والثاني: أن الرِّهَان جمع، والرُهُن جمع الجمع، مثل ثمار وثمر، قاله الكسائي، والفراء.

واتفق الفقهاء في الجملة على أن القبض شرط في الرهن، لقوله تعالى {فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ} [البقرة: ٢٨٣]، واختلفوا في تحديد نوع الشرط: أهو شرط لزوم أو شرط تمام؟

القول الأول: أن قبض الرهن شرط في لزومه، قاله سعيد بن جبير، والشافعي، وأبو حنيفة، وأهل الظاهر.

القول الثاني: أن الرهن يلزم بمجرد العقد ولو لم يقبض المرهون، وهو مذهب مالك.

قال ابن عثيمين: " وقوله تعالى: {مقبوضة} أي يقبضها من يتوثق بها – وهو الطالب – من المطلوب الذي هو الراهن؛ والطالب الذي قبض الرهن يسمى مرتهنًا؛ فهنا راهن، ومرتهن، ورهن، ومرهون به؛ فالرهن: العين؛ والراهن: معطي الرهن؛ والمرتهن؛ آخذ الرهن؛ والمرهون به: الدين؛ فأركان الرهن أربعة، ولم يبين سبحانه وتعالى كيف القبض؛ فيرجع في ذلك إلى العرف؛ ومعناه: أن يكون الشيء في قبضة الإنسان، وتحت سيطرته".

وقال الراغب: " واشتراط كونها مقبوضة تنبيه أن الرهن لا يثبت حكمه ما لم يكن مقبوضا لأمرين:

أحدهما: أن ذلك معطوف على الشهادة فكما أن الشرط في الشهادة معتبر كذلك

=

=

هاهنا.

والثاني: أن حكم الرهن مأخوذ من هذه الآية وقد أجازه بهذه الصفة، فيجب أن تعتبر الصفة فيه".

قال الثعلبي: " وأجمعوا: إن الرهن لا يصح إلّا بالقبض، وقال مجاهد: "ليس الرهن إلّا في السفر عند عدم الكاتب"، وأجاز غيره في جميع الأحوال، ورهن رسول الله ﷺ درعه عند يهوديّ".

وقد اختلفت القراءة في قوله تعالى: {فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ} [البقرة: ٢٨٣]، على وجوه:

أحدها: {فَرِهَانٌ}، وهو جمع (الرهن)، وهي قراءة عامة أهل الحجاز والعراق.

الثاني: {فَرُهُنٌ}، بضم الراء والهاء، على معنى جمع: (رِهان)، و (رُهن) جمع الجمع. وهي قراءة أبي عمرو وابن كثير، وروي عنهما تخفيف الهاء.

الثالث: {فَرُهْنٌ} مخففة الهاء، على معنى جماع (رَهْن)، وهي قراءة عكرمة والمنهال وعبدالوارث.

والرهن في اللغة: " يدل على ثبات شيء يمسك بحق أو غيره. من ذلك الرهن: الشيء يرهن، تقول: رهنت الشيء رهنًا، ولا يقال: أرهنت".

وتطلق كلمة الرهن في لغة العرب على عدة معانٍ منها:

أولا: الثبوت والدوام، يقال: نعمة راهنة أي: دائمة، وماء راهن أي: راكد وثابت، وأرهنت لهم الطعام والشراب إرهانًا أي: أدمته، وهو طعام راهن أي: دائم.

ثانيا: الحبس، يقال: رهنته المتاع بالدَّين رهنًا حبسته به فهو مرهون، والأصل مرهون بالدَّين فحذف للعلم به، ورهن الشيء جعل الشيء محبوسًا، وكل ما احتبس به شيء فرهينه ومرتهنه"، ومنه قوله تعالى: {كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} [الطور: ٢١].

=

=

ثالثا: ويطلق الرهن ويراد به العين المرهونة، وهي: ما وضع عند المرتهن مقابل ما أخذه الراهن منه، وهذا من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، ومن ذلك ما ورد في لسان العرب: أن الرهن هو: ما وضع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أخذ منه، يقال: رهنت فلانًا دارًا رهنًا، وارتهنته إذا أخذه رهنًا.

ولا يوجد تعارض بين هذه الإطلاقات فكلها متقاربة؛ لأن الحبس فيه لزوم الشيء المحبوس، والدائم والثابت لازم ومحبوس، والإطلاق الأخير للرهن يعرِّف الرهن بمحله وهو المال المرهون.

وقد اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الرهن، نظرًا لاختلافهم في أحكامه وشروطه:

فعند الحنفية: الرهن: "حبس شيء مالي بحق يمكن استيفاؤه منه ـ كالدَّين ـ حقيقة أو حكمًا، كالأعيان المضمونة بالمثل أو القيمة"

واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع، وذلك لعدم شموله للرهن غير التام أو غير اللازم، وكذا لم يشمل رهن الأعيان المضمونة لقوله (كالدَّين).

وعند المالكية: "بذل من له البيع ما يباع أو غررًا ولو اشترط في العقد وثيقة بحق"

واعترض عليه بأنه غير جامع؛ لأنه يخرج الرهن غير المقبوض، وكذلك فهو غير مانع لدخول الدَّين غير اللازم في التعريف.

وعند الشافعية: "جعل عين مال وثيقة بدين يستوفى منها عند تعذر وفائه"

وعند الحنبلية: "جعل عين مالية وثيقة بالدَّين يستوفى من ثمنه إن تعذر استيفاؤه ممن هو عليه"

ومن خلال النظر في التعريفات نجد أن أقرب التعريفات هو تعريف الشافعية، والحنابلة، وتعريف الحنابلة؛ فيه زيادة إيضاح، فهو أولى من غيره، لقلة الاعتراضات عليه، وكان ينبغي أن يضاف كلمة (عقد) لأنها تشير إلى أركان

=

=

المعرف.

قوله تعالى: {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا} [البقرة: ٢٨٣]، " أي فإن أمن الدائن المدين فاستغنى عن الرهن ثقة بأمانة صاحبه".

قال سعيد بن جبير: " فإن كان الذي عليه الحق أمينا عند صاحب الحق، فلم يرتهن، لثقته، وحسن ظنه".

قال الثعلبي: " يعني: فإن كان الذي عليه لحق أمينا عند صاحب الحق فلم يرتهن منه شيئا لثقته وحسن ظنّه".

قال الزمخشري: " فإن أمن بعض الدائنين بعض المديونين لحسن ظنه به.

قال الواحدي: " أي: لم يخف خيانته وجحوده الحق، فلم يشهد عليه".

قال القاسمي: "لحسن ظنه به واستغنى بأمانته عن الارتهان".

قال أبو حيان: " أي: إن وثق رب الدين بأمانة الغريم، فدفع إليه ماله بغير كتاب ولا إشهاد ولا رهن".

قال الآلوسي: " أي بعض الدائنين بعض المديونين بحسن ظنه سفرا أو حضرا فلم يتوثق بالكتابة والشهود والرهن".

قال ابن عثيمين: " أي اتخذه أمينًا؛ بمعنى أنه وثق منه أن لا ينكر، ولا يبخس، ولا يغير".

قال الراغب: " وقوله: {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا} يحث من يؤتمن على حفظ الأمانة كقوله: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا} ".

وروي "عن أبي سعيد الخدري، أنه تلا هذه الآية: {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين} حتى بلغ {فإن أمن بعضكم بعضا} ، قال: هذه نسخت ما قبلها".

وقال الشعبي: " لا بأس إذا أمنته، ألا تكتب ولا تشهد، لقوله: فإن أمن بعضكم بعضا".

=

=

وروي" عن حماد بن أبي سليمان، في قوله: رفإن أمن بعضكم بعضا}، قال: أخلاق، دلهم عليها".

وقال الضحاك: {فإن أمن بعضكم بعضا}، فمن لم يجد، فإنها عزمة أن يكتب ويشهد، ولا يأخذ رهنا إذا وجد كاتبا، كما قال في الظهار {فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين}، وكما قال في جزاء الصيد! ! {فما استيسر من الهدي}، فهذا يشبه بعضه بعضا، وآية الدين، حكم حكمه الله وفصله وبينه، فليس لأحد أن يتخير في حكم الله".

وقرأ أبيّ: {فإن أومن}، رباعيا مبنيًا للمفعول، أي: آمنه الناس، هكذا نقل هذه القراءة عن أبيّ الزمخشري، وقال السجاوندي: "وقرأ أبيّ: {فإن ائتمن}، افتعل من الأمن، أي: وثق بلا وثيقة صك، ولا رهن".

قوله تعالى: {فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ} [البقرة: ٢٣٦]، أي: " فليدفع ذاك المؤتمن الدين الذي عليه".

قال أبو حيان: " فليؤدّ الغريم أمانته، أي ما ائتمنه عليه رب المال".

وقال الشعبي: " صار الأمر إلى الأمانة".

وقال ابن جبير: " ليؤد الحق الذي عليه إلى صاحبه".

قوله تعالى: {وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ} [البقرة: ٢٨٣]، أي: "وليتق الله في رعاية حقوق الأمانة".

قال أبو حيان: " أي عذاب الله في أداء ما ائتمنه رب المال، وجمع بين قوله: الله ربه، تأكيدًا الأمر التقوى في أداء الدين كما جمعهما في قوله: {وَلْيُمْلِلِ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ} فأمر بالتقوى حين الإقرار بالحق، وحين أداء ما لزمه من الدين، فاكتنفه الأمر بالتقوى حين الأخذ وحين الوفاء".

قال سعيد بن جبير: " خوف الله، الذي عليه الحق، فقال: {وليتق الله ربه}".

=

=

وقال ابن عثيمين: " أردف الاسم الأعظم: {الله} بقوله تعالى: {ربه} تحذيرًا من المخالفة؛ لأن «الرب» هو الخالق المالك المدبر؛ فاخشَ هذا الرب الذي هو إلهك أن تخالف تقواه".

قوله تعالى: {وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ} [البقرة: ٢٨٣]، " أي: لا تخفوها وتغلوها ولا تظهروها".

قال سعيد بن جبير: " يعني: عند الحكام، يقول: من أشهد على حق، فليقمها على وجهها، كيف كانت".

وقال الربيع: " فلا يحل لأحد أن يكتم شهادة هي عنده، وإن كانت على نفسه أو الوالدين أو الأقربين".

قال الصابوني: " أي إِذا دعيتم إِلى أداء شهادة فلا تكتموها".

قال أبو حيان: " هذا نهي تحريم، ألا ترى إلى الوعيد لمن كتمها؟ وموضع النهي حيث يخاف الشاهد ضياع الحق".

قال ابن عثيمين: " أي لا تخفوا ما شهدتم به لا في أصله، ولا في وصفه؛ في أصله بأن ينكر الشهادة رأسًا؛ وفي وصفه بأن يزيد فيها، أو ينقص".

قال الثعلبي: " وقرأ السلمي: {ولا يكتموا} بالياء ومثله {يعملون}".

قوله تعالى: {وَمَنْ يَكْتُمْهَا} [البقرة: ٢٨٣]، "يعني: ومن يكتم شهادته".

قال ابن عباس: " ومن الكبائر، كتمان الشهادة، لأن الله يقول: {ومن يكتمها فإنه آثم قلبه}".

وروي " عن سعيد بن جبير، في قول الله: {ومن يكتمها}، يعني الشهادة، لا يشهد بها إذا دعي لها، {فإنه آثم قلبه}".

قوله تعالى: {فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ} [البقرة: ٢٨٣]، أي: " فإن كتمانها إثم كبير، يجعل القلب آثمًا وصاحبه فاجرًا".

=

=

قال الثعلبي: " فاجر قلبه".

قال ابن عثيمين: " أي من يخفيها أصلًا، أو وصفًا، فقد وقع قلبه في الإثم".

قال أبو حيان: " كتم الشهادة هو إخفاؤها بالامتناع من أدائها، والكتم من معاصي القلب، لأن الشهادة علم قام بالقلب، فلذلك علق الإثم به".

وقال المفسرون: ذكر الله تعالى على كتمان الشهادة نوعا من الوعيد لم يذكره في سائر الكبائر، وهو إثم القلب، ويقال: إثم القلب سبب مسخه، والله تعالى إذا مسخ قلبا جعله منافقا وطبع عليه، نعوذ بالله من ذلك".

وذكر أهل العلم في تفسير قوله تعالى: {فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ} [البقرة: ٢٨٣]، وجهين:

أحدهما: معناه فاجر قلبه، قاله السدي.

والثاني: مكتسب لإثم الشهادة. قاله الربيع، وروي نحوه عن ابن عباس.

قال ابن عطية: " وخص الله تعالى ذكر القلب إذ الكتم من أفعاله، وإذ هو المضغة التي بصلاحها يصلح الجسد كما قال عليه السلام".

قال الراغب: " أي يأثم بذلك قلبه، ويجوز أن يكون معناه: " إنما يكتم الشهادة ومن يكتم لأنه قد أثم قلبه " قيل فحمله ذلك على ارتكاب المحارم واحتقاب المآثم، وإضافة الإثم إلى القلب مبالغة في الذم، فالقلب مقر البر والإثم، ولهذا قال: {وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ}، وقال بعضهم: " في أية الدين صلاح للدين والدنيا "، فالإنسان بمراعاة ما أرشده الله إليه فيهما يبعد عن جحود الحق الذي هو سبب التنازع، والتنازع سبب كل شر ولذلك قال تعالى: {وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ}، ومن هذه الوجه منع من البيعات المجهولة وجهل المدة وسائر الأشياء المؤدية إلى المنازعة، أوجب الإشهاد من أوجبه، لأن كل ما يؤدي إلى فساد فحسم مادته واجب".

قال ابن عطية: "وقرأ ابن أبي عبلة «فإنه آثم قلبه» بنصب (الباء)، قال مكي: هو

=

=

على التفسير، ثم ضعفه من أجل أنه معرفة".

ونقل الزمخشري عن ابن أبي عبلة أنه قرأ "أثم قلبه"، أي: جعله آثما". قال الثعلبي: "على وزن (أفعل)، أي جعل قلبه أثما".

قوله تعالى: {وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٨٣]، "أي لا يخفى عليه شيء من أعمال وأفعال العباد".

وقال سعيد بن جبير: " يعني: من كتمان الشهادة، وإقامتها عليهم".

قال الثعلبي: " من بيان الشهادة وكتمانها".

قال ابن عطية: فيه" توعد وإن كان لفظها يعم الوعيد والوعد".

قال ابن عثيمين: " «ما» هذه موصولة تفيد العموم، وتشمل كل ما يعمله الإنسان من خير أو شر في القلب، أو في الجوارح؛ وقَدّم {بما تعملون} على متعلّقها لقوة التحذير، وشدته؛ فكأنه حصر علمه فيما نعمل؛ فيكون هذا أشد في بيان إحاطته بما نعمل؛ فيتضمن قوة التحذير؛ وليس مقتضاه حصر العلم على ما نعمل فقط".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: جواز الرهن؛ لقوله تعالى: {فرهان}؛ ولكن ذلك مشروط - حسبما في الآية - بالسفر سواء كان قصيرًا، أو طويلا؛ وبألا نجد كاتبًا؛ فهل هذا الشرط معتبر؟ الجواب: دلت السنة على عدم اعتباره: فقد اشترى النبي ﷺ ثلاثين صاعًا من الشعير لأهله، ورهن درعه عند يهودي حتى مات؛ وهذا يدل على جواز الرهن في الحضر حتى مع وجود الكاتب.

فإذا قال قائل: إذا كان الأمر هكذا فما الجواب عن الآية؟ فالجواب عن الآية أن الله ﷻ ذكر صورة إذا تعذر فيها الكاتب فإن صاحب الحق يتوثق لحقه بالرهن المقبوض؛ فذكر هذه الصورة لا على أنها شرط للحكم؛ يعني كأنه قال: إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه؛ وإن كنتم في السفر، وليس عندكم كاتب فرهان مقبوضة.

=

=

ومن فوائد الآية: أن بعض العلماء استدل بهذه الآية على لزوم القبض في الرهن؛ وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قبض الرهن شرط لصحته؛ لأن الله جعل القبض وصفًا في الرهن؛ والوصف لازم للموصوف.

والقول الثاني: أن القبض شرط للزوم الرهن - لا لصحته؛ وعلى هذا القول يكون الرهن صحيحًا - وإن لم يُقبَض - لكنه ليس بلازم؛ فللراهن أن يتصرف فيه بما شاء.

والقول الثالث: أن القبض - أعني قبض الرهن - ليس بشرط لا للصحة، ولا للزوم؛ وإنما ذكر الله القبض في هذه الحال؛ لأن التوثق التام لا يحصل إلا به لكون المتعاقدين في سفر، وليس ثمة كاتب، فلا يحصل تمام التوثقة بالرهن إلا بقبضه؛ وهذا القول هو الراجح؛ وعليه فالرهن لازم صحيح بمجرد عقده - وإن لم يقبض؛ لقول الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود} [المائدة: ١]، وقوله تعالى: {وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولًا} [الإسراء: ٣٤]؛ وعلى هذا القول عمل الناس: فترى الرجل يكون راهنًا بيته وهو ساكن فيه، أو راهنًا سيارته وهو يستعملها؛ ولا تستقيم حال الناس إلا بذلك.

ومن فوائد الآية: أنه إذا حصل الائتمان من بعضنا لبعض لم يجب رهن، ولا إشهاد، ولا كتابة؛ لقوله تعالى: {فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذي اؤتمن أمانته}؛ ولهذا قال كثير من العلماء: إن هذه ناسخة لما سبق في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه} [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: {وأشهدوا إذا تبايعتم} [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: {وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة}؛ والصحيح أنها ليست ناسخة؛ بل مخصِّصة لما سبق.

=

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤).

{لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْض وَإِنْ تُبْدُوا} تُظْهِرُوا {مَا فِي أَنْفُسكُمْ} مِنْ السُّوء وَالْعَزْم عَلَيْهِ {أَوْ تُخْفُوهُ} تُسِرُّوهُ {يُحَاسِبكُمْ} يُخْبِركُمْ {بِهِ الله} يَوْم الْقِيَامَة {فَيَغْفِر لِمَنْ يَشَاء} الْمَغْفِرَة لَهُ {وَيُعَذِّب مَنْ يَشَاء} تَعْذِيبه وَالْفِعْلَانِ بِالْجَزْمِ عَطْف عَلَى جَوَاب الشَّرْط وَالرَّفْع أَيْ فَهُوَ {وَاَللَّه عَلَى كُلّ شَيْء قَدِير} وَمِنْهُ مُحَاسَبَتكُمْ وَجَزَاؤُكُمْ[1].

=

ومنها: أنه لو تلفت العين بيد الأمين فإنه لا ضمان عليه ما لم يتعد، أو يفرط؛ لقوله تعالى: {فليؤد الذي اؤتمن أمانته}؛ فسماها الله سبحانه وتعالى أمانة؛ والأمين يده غير متعدية؛ فلا يضمن إلا إذا حصل تعدٍّ، أو تفريط؛ ومن التعدي إذا أعطي الإنسانُ أمانة للحفظ تصرف فيها - كما يفعل بعض الناس - ببيع، أو شراء، أو نحو ذلك؛ وهذا حرام لا يجوز؛ وإذا أردت أن تفعل فاستأذِن من صاحبها؛ فإن أذن لك صارت عندك قرضًا.

(١) ذكر سبب النزول.

عن أبي هريرة ﵁؛ قال: لما أنزل الله على رسول ﷺ: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ الله فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ} الآية؛ اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله، ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطيق: الصلاة، والصيام، والجهاد، والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا

=

=

وعصينا؟! بل قولوا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}"؛ فلما قرأها القوم؛ ذلت بها ألسنتهم؛ فأنزل الله في إثرها: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥)}، فلما فعلو ذلك؛ نسخها الله -تعالى-؛ فأنزل الله ﷻ: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} الآية.

أخرجه مسلم في "صحيحه" (١/ ١١٥، ١١٦ رقم ١٢٥).

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ أنه ذكر له: أن ابن عمر تلا هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ}؛ فبكى، ثم قال: والله لئن آخذنا الله بها؛ لنهلكن، فقال ابن عباس: يرحم الله أبا عبد الرحمن! قد وجد المسلمون منها حين نزلت ما وجد؛ فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ؛ فنزلت: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} من القول والعمل، وكان حديث النفس مما لا يملكه أحد ولا يقدر عليه أحد.

رواه الشافعي في "مسنده" (رقم ٤٢٢ - رواية المزني) -وعنه الطحاوي في "المشكل" (٤/ ٣١١ رقم ١٦٢٦) -، وأبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (رقم ٥٠٨)، والطبري في "جامع البيان"، (٣/ ١٩٥)، وابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٧٨، ٥٧٩ رقم ٣٠٨٧، ٣٠٩٠)، والطبراني في "الكبير" (١٠/ ٣١٦١ رقم ١٠٧٦٩، ١٠٧٧٠)، والطحاوي في "المشكل" (٤/ ٣١٢ رقم ١٦٢٧)، والبيهقي في "الشعب" (١/ ٢٩٧ رقم ٣٢٩) كلهم من طريق الزهري عن سعيد بن مرجانة: ذكر لابن عباس به.

وزاد السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ١٢٨) نسبته لعبد بن حميد وأبي داود في "ناسخه".

قال الحافظ في "فتح الباري" (٨/ ٢٠٦): "وأخرج الطبري بإسناد صحيح عن

=

=

الزهري؛ أنه سمع سعيد بن مرجانة يقول: كنت عند ابن عمر... به". وهو كما قال رحمه الله.

ورواه الطبري في "جامع البيان" (٣/ ٩٦) عن الزهري مرسلًا ضعيفًا.

وعن مجاهد بن جبر؛ أنه جاء، فقال: يا ابن عباس! كنت عند ابن عمر؛ فقرأ هذه الآية؛ فبكى، فقال: أية آية؟، قلت: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ}؛ فقال ابن عباس: إن هذه الآية حين أنزلت: غمت أصحاب رسول الله غمًا شديدًا، وغاظتهم غيظًا شديدًا؛ وقالوا: يا رسول الله! هلكنا إن كنا نؤاخذ بما تكلمنا وبما نعمل؛ فأما في قلوبنا؛ فليست بأيدينا، فقال لهم رسول الله: "قولوا: سمعنا وأطعنا"، قال: فنسختها هذه الآية: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥)}؛ فتجوز لهم عن حديث النفس، وأخذوا بالأعمال.

أخرجه أحمد في مسنده (١/ ٣٣٢)، وعبد الرزاق في تفسيره (١/ ١١٣ - ١١٤)، والطبري في تفسيره (٣/ ١٤٤ - ١٤٥)، وابن الجوزي في نواسخ القرآن (ص ٢٢٩) والحديث قال عنه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٣/ ٣٣٦): إسناده صحيح، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٥/ ١٧٣): إسناده صحيح على شرط الشيخين. حميد الأعرج: هو حميد بن قيس المكي القارئ، قارئ أهل مكة. وانظر ما تقدم برقم (٢٠٧٠) من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس.

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لما نزلت هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ}؛ قال: دخل قلوبهم: منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء، فقال النبي ﷺ: "قولوا: سمعنا وأطعنا وسلمنا"، قال: فألقى الله الإيمان في

=

=

قلوبهم؛ فأنزل الله -تعالى-: {لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا}؛ قال: قد فعلت: {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا}؛ قال: قد فعلت {وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا}؛ قال: قد فعلت.

رواه مسلم (رقم ١٢٦) بهذا اللفظ من طريق آدم بن سليمان قال: سمعت سعيد بن جبير يحدث عن ابن عباس به.

وأخرجه الطبري في "جامع البيان" (٣/ ٩٦) مرسلًا ضعيفًا وهو خطأ، والصواب رواية مسلم وغيره الموصولة؛ كذا حدث به الثقات؛ لأنه من رواية أبي أحمد الزبيري عن الثوري، وقد قال الحافظ في ترجمة أبي أحمد الزبيري في "التقريب" (٢/ ١٧٦): "ثقة ثبت؛ إلا أنه قد يخطئ في حديث الثوري".

وعن عبد الله بن عباس في قوله: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ الله فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}؛ قال: لما نزلت؛ اشتد ذلك على المسلمين وشق عليهم؛ فنسخها الله ﷻ: {لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}.

أخرجه الطبراني (١١/ ٣٦٢ رقم ١٢٢٩٦)، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص ٢٢٧) من طريق عمار بن رزيق، والبيهقي في "الشعب" (١/ ٢٩٦ رقم ٣٢٨) من طريق ورقاء كلاهما عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عنه به.

=

=

وسنده ضعيف؛ فيه عطاء، وكان قد اختلط، والراويان عنه هنا ليسا من قدماء أصحابه.

وعن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: في هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}؛ قال: نزلت في كتمان الشهادة وإقامتها.

أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٢٧٤ رقم ٥٠٢)، والطبري في "جامع البيان" (٣/ ٩٥)، وابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٩٣/ ١٦٣)، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص ٢٣٣، ٢٣٤) من طريق يزيد بن أبي زياد، عن مقسم، عن ابن عباس به.

وروى الطحاوي في "المشكل" (٤/ ٣١٥) نحوه. وسنده ضعيف؛ فيه يزيد بن أبي زياد؛ قال الحافظ في "التقريب" (٢/ ٣٦٥): "ضعيف، كبر؛ فتغير، وصار يتلقن، وكان شيعيًا".

ورواه الثوري ومحمد بن فضيل وخالد بن عبد الله الطحان وسليمان التيمي عن يزيد عن مجاهد عن ابن عباس بلفظ: "نزلت في الشهادة"؛ فجعل شيخه: مجاهدًا، وهذا من تخاليطه.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ١٠٠٤ رقم ٤٧٣ - تكملة)، وابن المنذر في "تفسيره" (١/ ٩٣)، وابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٥٧٢ رقم ٣٠٥٦)،

=

=

وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٩٥). وضعفه الشوكاني في "فتح القدير" (١/ ٣٠٦).

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: لما نزلت هذه الآية؛ يعني: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)}؛ جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وناس من الأنصار، فقالوا: يا رسول الله! والله ما نزلت آية أشد علينا من هذه؛ وإن أحدنا ليحدث نفسه بأشياء ما يحب أن تثبت في قلبه وأن له الدنيا وما عليها؛ قال: فنسخ الله الآية وأنزل: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥)}.

أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٢٧٥ رقم ٥٠٥)، والواحدي في "أسباب النزول" (ص ٦٠، ٦١)، و"الوسيط" (١/ ٤٠٨) معلقًا. وسنده ضعيف؛ مداره على عطاء الخراساني؛ قال الحافظ في "التقريب" (٢٣٢): "صدوق يهم كثيرًا، ويرسل، ويدلس".

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما؛ أنه قرأ هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}؛ فدمعت عيناه، فبلغ صنيعه ابن عباس؛

=

=

فقال: يرحم الله أبا عبد الرحمن! لقد صنع أصحاب رسول الله حين أنزلت: فنسختها الآية التي بعدها: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}.

أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" (١٤/ ٧ رقم ١٧٣٧٧)، وأبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (٢٧٦/ ٥٠٧)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٩٦)، والنحاس في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٨٢)، والحاكم في "المستدرك" (٢/ ٢٨٧)، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص ٢٢٩) كلهم من طريق الزهري عن سالم عن أبيه به.

قال الحاكم: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي. وسنده صحيح على شرطهما.

وعن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ قال: لما نزلت هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}؛ أحزنتنا، قال: قلنا: يحدث أحدنا نفسه؛ فيحاسب به، لا ندري ما يغفر منه ولا ما لا يغفر؛ فنزلت هذه الآية بعدها فنسختها: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}.

أخرجه عبد بن حميد؛ كما في "الدر المنثور" (٢/ ١٢٨، ١٢٩) -وعنه الترمذي (٥/ ٢٢٠/ ٢٩٩٠) -، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص ٢٢٥) كلهم من طريق السدي عمن سمع عليًا: أن عليًا قال: (فذكر). وسنده ضعيف؛ للانقطاع الذي فيه.

وعن مجاهد في قوله عَزَّ وَجَلَّ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}؛ قالوا: فشق ذلك

=

=

عليهم، قالوا: يا رسول الله! إنا لنحدث أنفسنا بشيء ما يسرنا أن يطلع عليه أحد من الخلائق، وأنا لنا كذا وكذا؟ قال: "أو قد لقيتم هذا؟! ذلك صريح الإيمان"؛ فأنزل الله: {آمَنَ الرَّسُولُ}.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ١٠٠٥ رقم ٤٧٤) عن عتاب بن بشير، عن خصيف الجزري، عن مجاهد به. فيه ثلاث علل:

الأولى: الإرسال. والثانية: ضعف خصيف الجزري؛ قال الحافظ (١/ ٢٢٤): "صدوق سيئ الحفظ، خلط بآخره، ورمي بالإرجاء". والثالثة: عتاب بن بشير؛ فيه ضعف، وبخاصة أحاديثه عن خصيف؛ فإنها منكرة، قال ابن عدي في "الكامل" (٥/ ١٩٩٤): "روى عن خصيف نسخة، وفي تلك النسخة أحاديث ومتون أنكرت عليه".

وذكره السيوطي في "الدر المنثور" (٢/ ١٣٢)، وزاد نسبته إلى عبد بن حميد.

قلنا: لكن تابع عتابًا مروان بن شجاع -وهو صدوق له أوهام؛ كما في "التقريب" (٢/ ٢٣٩) - عن خصيف بنحوه مختصرًا:

أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٢٧٧ رقم ٥٠٩)؛ فالحديث باق على ضعفه.

وعن ابن زيد؛ قال: لما نزلت هذه الآية: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}؛ اشتدت على المسلمين وشقت مشقة شديدة؛ فقالوا: يا رسول الله! لو وقع في أنفسنا شيء لم نعمل به؛ وآخذنا الله به؟ قال: "فلعلكم تقولون كما قال بنو إسرائيل: سمعنا وعصينا؟! "، قالوا: بل سمعنا وأطعنا يا رسول الله! قال: فنزل القرآن يفرجها عنهم: {ءَامَنَ اَلرسُولُ...}؛ قال: فصيره إلى الأعمال وترك ما يقع في القلوب.

=

=

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٩٧): ثنا يونس بن عبد الأعلى: نا ابن وهب: ثني ابن زيد. وسنده صحيح إلى ابن زيد؛ لكن ابن زيد -هذا- هو عبد الرحمن بن زيد من أسلم، متروك الحديث، وهو معضل أيضا.

وعن السدي -إسماعيل بن عبد الرحمن- في قوله: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ}؛ قال: يوم نزلت هذه الآية: كانوا يؤاخذون بما وسوست به أنفسهم وما عملوا؛ فشكوا ذلك إلى النبي، فقالوا: إن عمل أحدنا وإن لم يعمل؛ أخذنا الله به، والله ما نملك الوسوسة؛ فنسخها الله بهذه الآية التي بعدها: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا...}؛ فكان حديث النفس مما تطيقوا.

أخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٩٧). وسنده معضل ضعيف؛ فيه أسباط بن نصر؛ قال الحافظ (١/ ٥٣): "صدوق كثير الخطأ يغرب".

وعن الشعبي؛ قال: لما نزلت: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)}؛ فكانت فيها شدة؛ فنزلت هذه الآية التي بعدها؛ فنسختها: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}.

أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (٣/ ١٠١٧ رقم ٤٨٠)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ٩٦)، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص ٢٣١)، والنحاس في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٨٢، ٨٣). وهو مرسل.

وعن عكرمة في قوله -تعالى-: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا

=

=

مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}؛ قال: نزلت في الشهادة.

أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ" (ص ٢٧٤، ٢٧٥ رقم ٥٠٣، ٥٠٤) من طريقين عنه.

وسنده صحيح؛ لكنه مرسل.

* قال ابن كثير: " يخبر تعالى أن له ملك السموات والأرض وما فيهن وما بينهن، وأنه المطلع على ما فيهن، لا تخفى عليه الظواهر ولا السرائر والضمائر، وإن دقت وخفيت، وأخبر أنه سَيُحاسب عباده على ما فعلوه وما أخفوه في صدورهم كما قال: {قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [آل عمران: ٢٩]، وقال: {يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى} [طه: ٧]، والآيات في ذلك كثيرة جدا، وقد أخبر في هذه بمزيد على العلم، وهو: المحاسبة على ذلك، ولهذا لما نزلت هذه الآية اشتد ذلك على الصحابة، رضي الله عنهم، وخافوا منها، ومن محاسبة الله لهم على جليل الأعمال وحقيرها، وهذا من شدة إيمانهم وإيقانهم".

قوله تعالى: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ} [البقرة: ٢٨٤]، أي: " كل ما في السماوات والأرض له سبحانه وتعالى خلقا وملكا وتدبيرا".

قال الواحدي: " ملكا، وهو مالك أعيانه يملك تصريفه وتدبيره".

قال ابن عثيمين: " أن كل شيء في السموات أو في الأرض فهو لله خلقًا، وملكًا، وتدبيرًا؛ وليس لأحد غيره فيه ملك".

قال الصابوني: " أي الجميع ملكٌ له وعبيد".

قال الطبري: " وإليه تدبير جميعه، وبيده صرفه وتقليبه، لا يخفى عليه منه شيء، لأنه مدبره ومالكه ومصرّفه".

=

=

قال السعدي: " هذا إخبار من الله أنه له ما في السماوات وما في الأرض، الجميع خلقهم ورزقهم ودبرهم لمصالحهم الدينية والدنيوية، فكانوا ملكا له وعبيدا، لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا، وهو ربهم ومالكهم الذي يتصرف فيهم بحكمته وعدله وإحسانه".

وقال ابن عطية: " المعنى جميع ما في السموات وما في الأرض ملك الله وطاعة، لأنه الموجد المخترع لا رب غيره، وعبر ب ما وإن كان ثم من يعقل لأن الغالب إنما هو جماد، ويقل من يعقل من حيث قلت أجناسه، إذ هي ثلاثة: ملائكة، وإنس، وجن، وأجناس الغير كثيرة".

وقوله تعالى: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ} [البقرة: ٢٨٤]، اختلف في إضافة ذلك إلى الله تعالى قولان:

أحدهما: أنه إضافة تمليك تقديره: الله يملك ما في السماوات وما في الأرض.

والثاني: معناه تدبير ما في السماوات وما في الأرض.

قوله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ} [البقرة: ٢٨٤]، " أي: وإن تظهروا ما في قلوبكم".

قال الصابوني: " أي إن أظهرتم ما في أنفسكم من السوء".

قال الماوردي: إبداءُ ما في النفس هو العمل بما أضمروه، وهو مُؤَاخَذ به ومُحَاسَب عليه، وأما إخفاؤه فهو ما أضمره وحدّث به نفسه ولم يعمل به".

قوله تعالى: {أَوْ تُخْفُوهُ} [البقرة: ٢٨٤]، أي: " أو أسررتموه".

قال ابن عثيمين: " يعني تسرُّوه، فلا يطلع عليه أحد".

وقد تعددت عبارات أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ} [البقرة: ٢٨٤]، على أقوال:

أحدها: وإن تسروا ما في أنفسكم: من اليقين والشك. قاله مجاهد.

=

=

الثاني: وقيل: {وَإِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ}، يعني الإسلام {أَوْ تُخْفُوهُ}، يعني الإيمان. وهو قول جعفر بن محمد.

الثالث: وقال بعضهم: " {وَإِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ}، يعني ما في قلوبكم ممّا عرفتم وعقدتم عليه {أَوْ تُخْفُوهُ}، فلا تبدوه وأنتم مجمعون وعازمون عليه، {يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ}، فأمّا ما حدّثتم به أنفسكم ممّا لم تعزموا عليه فإن ذلك ممّا {لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَها}، ولا يؤاخذ به. ودليل هذا التأويل قوله: {لا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ} [البقرة: ٢٢٥]".

الرابع: وقال جماعة: " {وَإِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ} في الشهادة. قاله ابن عباس، وروي عن الشعبي وعكرمة ومقسم، مثل ذلك.

الخامس: وقيل: "من الاحتيال للربا".

قوله تعالى: {يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ} [البقرة: ٢٨٤]، أي: " فإن الله يعلمه ويحاسبكم عليه".

قال ابن عثيمين: " أي يُطْلِعكم عليه على وجه المحاسبة؛ ولا يلزم من المحاسبة العقوبة".

قال الثعلبي: " ولم يقل: يؤاخذكم، والمحاسبة غير المعاقبة، والحساب ثابت والعقاب ساقط".

روي " عن ابن عباس: {يحاسبكم به الله}، يقول: يخبركم".

وروي "عن عبد بن المبارك قال: قلت لسفيان: ليؤاخذ العبد بالهمّة، قال: إذا كان عزما أخذ بها".

قال ابن عطية: " معناه أن الأمر سواء، لا تنفع فيه المواراة والكتم، بل يعلمه ويحاسب عليه، وقوله: فِي أَنْفُسِكُمْ تقتضي قوة اللفظ أنه ما تقرر في النفس واعتقد

=

واستصحبت الفكرة فيه، وأما الخواطر التي لا يمكن دفعها فليست في النفس إلا على تجوز".

وقال الزحيلي: " والواقع أن هذه الآيةك {وَإِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ}، ليس المراد بها الحساب على الوساوس والخواطر، وإنما المقصود بها أن الله تعالى يعلم ويحاسب على ما استقر في النفوس من الخلق الراسخ الثابت كالحب والبغض، وكتمان الشهادة، وقصد الخير والسوء، مما هو مقدور للإنسان، وتكون آية: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَها}، ليست ناسخة لهذه الآية، وإنما هي موضحة".

وظاهر قول الله ﷻ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ} [البقرة: ٢٨٤] أن الله يجازي العباد بما أظهرته نفوسهم وما أضمرته، هذا معنى الآية على مقتضى اللغة، وقد اختلف أهل العلم فيها على أقوال:

أحدها: أنها محكمة مخصوصة، وأنها في الشهادة؛ لأنها جاءت بعد النهي عن كتمانها والوعيد عليه، ومعناها: إن تبدو أيها الشهود ما في نفوسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله، قاله ابن عباس، وداود، وعكرمة، والشعبي.

والثاني: أنها محكمة مخصوصة بما يطرأ على النفوس من الأمور التي هي بين الشك واليقين، قاله مجاهد.

والثالث: أنها محكمة عامة، ولكن العذاب على ما في النفس يختص بالكفار والمنافقين. قاله ابن عباس، والربيع، ومجاهد.

وعلى هذا القول: "يكون: {فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ}، محمولًا على المسلمين، {وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ}، محمولًا على الكافرين والمنافقين".

والرابع:، وقال آخرون: إن العذاب الذي يكون جزاء لما خطر في النفوس لا يكون في الآخرة وإنما بمصائب الدنيا وآلامها وسائر مكارهها. وهذا قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

=

قال الثعلبي: " يدلّ عليه قوله {مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ} [النساء: ١٢٣]، يعني في الدنيا".

وهذه الأقوال محل نظر؛ لأن التخصيص فيها بلا مخصص، والله أعلم.

والرابع: أن قوله ﷻ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ} منسوخ بقوله ﷻ: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}، لأن الآية الأولى قررت أن العباد محاسبون بما أبدوه وأخفوه ويدخل في ذلك حديث النفس، والآية الثانية قررت أن التكليف لا يتجاوز الوسع والطاقة، وحديث النفس وخطراتها متجاوز لذلك. روي هذا القول عن ابن مسعود، وعائشة، وابن عباس، والزهري، وسعيد بن جبير، وعامر، والشعبي، والضحاك، ومجاهد، وعكرمة، والحسن، وقتادة، وابن زيد، والسدي.

والخامس: أنها محكمة عامة، وأن الله ﷻيحاسب العباد على ما أخفته نفوسهم أو أبدته، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، قال الثعلبي: " يدلّ عليه قوله تعالى: {وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا} [الإسراء: ٣٦}".

وهذا القول مروي عن، عبدالله ابن عمر، والحسن، والربيع، وقيس بن أبي حازم، ورواية الضحاك عن ابن عباس، وقال به: أبو سليمان الدمشقي والقاضي أبو يعلى.

والراجح-والله أعلم-أن لا نسخ في الآية كما هو قول الأكثر، وأنها محكمة مخصوصة بالآية الأخرى، والمعنى: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه مما هو في وسعكم وتحت كسبكم يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، وقول من قال بالنسخ من السلف محمول على ذلك.

وقد ذهب إلى عدم النسخ سوى من ذكر: الجصاص والنحاس والطبري وابن

=

=

الأنباري وابن عطية والواحدي والرازي وابن تيمية وأبو حيان ومصطفى زيد وغيرهم.

قوله تعالى: {فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٨٤]، " أي: فيعفو عمن يشاء".

قال السعدي: " وهو لمن أتى بأسباب المغفرة".

قال الزحيلي: " والله تعالى يغفر لمن يشاء ذنبه، بتوفيقه إلى التوبة والعمل الصالح الذي يمحو السيئة".

وقال النقاش: " {يغفر لمن يشاء}، أي: لمن ينزع عنه".

وقال الزمخشري: " لمن استوجب المغفرة بالتوبة مما أظهر منه". قال أبو حيان: " وهذه نزعة إعتزالية، وأهل السنة يقولون: إن الغفران قد يكون من الله تعالى لمن مات مصرًّا على المعصية ولم يتب، فهو في المشيئة، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه {إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِا وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَالِكَ لِمَن يَشَآءُ} ".

أخرج ابن المنذر عن " سفيان في قوله: " {فيغفر لمن يشاء}، قال: يغفر لمن يشاء بالكبير". وروي عن مجاهد مثل ذلك.

وروي " عن ابن عباس، قوله: {فيغفر لمن يشاء}، قال: فأما المؤمنون، فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم".

قال ابن عثيمين: " و «المغفرة» ستر الذنب مع التجاوز عنه؛ لأن مادة «غفر» مأخوذة من المغفر - وهو ما يلبسه المقاتل على رأسه ليتقي بها السهام؛ وهو جامع بين ستر الرأس، والوقاية... وليعلم أن كل شيء علقه الله بالمشيئة فإنه مقرون بالحكمة، أي: أنه ليست مشيئة الله مشيئة مجردة هكذا تأتي عفوا، لا، بل هي مشيئة مقرونة بالحكمة، والدليل على ذلك قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما) فلما بين أن مشيئتهم بمشيئة الله بين أن ذلك مبني على علم وحكمة".

=

=

واختلفت القراءة في قوله: {فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٨٤]، على وجوه:

أحدها: {فَيَغْفِرُ} و {يُعَذِّبُ} بالرفع، قرأه ابن عامر وعاصم، ووجه أنه قطعه من الأول على أحد وجهين: إما أن يجعل الفعل خبرًا لمبتدإ محذوف فيرتفع الفعل لوقوعه موقع خبر المبتدأ، وإمّا أن يعطف جملة من فعل وفاعل على ما تقدمها.

والثاني: {فَيَغْفِرْ} و {يُعَذِّبْ}، بالجزم، قرأه ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي، ووجه "أنه أتبعه ما قبله ولم يقطعه، أي: عطفا على ما قبله، على معنى جواب الشرط، وهو قوله: {يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ} [البقرة: ٢٨٤]، "وهكذا تحسن المشاكلة في كلامهم".

والثالث: {فَيَغْفِرَ} و {يُعَذِّبَ}، بالنصب، وهي قرءة ابن عباس والأعرج وأبي حيوة، على إضمار «أن»، وهو معطوف على المعنى كما في قوله: فَيُضاعِفَهُ [الحديد ١١].

والرابع: وقرأ الجعفي وخلاد وطلحة بن مصرف {يغفر} بغير الـ (فاء)، وروي أنها كذلك في مصحف ابن مسعود، قال ابن جني: " هي على البدل من يحاسبكم فهي تفسير المحاسبة، وهذا كقول الشاعر:

رويدا بني شيبان بعض وعيدكم ... تلاقوا غدا خيلي على سفوان

تلاقوا جيادا لا تحيد عن الوغى ... إذا ما غدت في المأزق المتدان

فهذا على البدل، وكرر الشاعر الفعل لأن الفائدة فيما يليه من القول".

قوله تعالى: {وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ} [البقرة: ٢٨٤]، أي: " ويعاقب من يشاء".

قال ابن عطية: " يعني من العصاة الذين ينفذ عليهم الوعيد".

قال الزحيلي: " لأنه لم يعمل خيرا يكفر عنه سيئاته، ولم يتب إلى الله".

قال الزمخشري: "ممن استوجب العقوبة بالإصرار". وهذه نزعة اعتزالية. سبق

=

=

أن ردّ عليه أبو حيان.

وروي " عن ابن عباس، قوله: {ويعذب من يشاء}، قال: وأما أهل الشك والريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب".

وروي " عن مجاهد، في قوله: {ويعذب من يشاء}، قال: يعذب من يشاء على الصغير". وروي عن سفيان الثوري مثله.

وقيل: "تعلق بهذه قوم ممن قال بجواز تكليف ما لا يطاق، وقال إن الله قد كلفهم أمر الخواطر، وذلك مما لا يطاق". قال ابن عطية: "وهذا غير بين، وإنما كان أمر الخواطر تأويلا تأوله أصحاب النبي ﷺ، ولم يثبت تكليفا إلا على الوجه الذي ذكرنا من تقدير النبي ﷺ إياهم على ذلك".

قوله تعالى: {وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٨٤]، أي: "وهو القادر على كل شيء الذي لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

فلا يعجزه شيء سبحانه، كما قال تعالى (وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا).

ومن قدرته أنه سبحانه: يعز من يشاء ويذل من يشاء ويؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء، وينسخ من الأحكام ما يشاء ويبقي ما يشاء، كما قال تعالى (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من

تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير).

وناسب ختم الآية بقوله تعالى (والله على كل شيء قدير) لأن محاسبته للعباد على ما يبدون وما يخفون، ومغفرته لمن يشاء وتعذيبه لمن يشاء منهم، إنما يحصل ذلك يوم البعث والمعاد، الذي هو من أعظم الدلائل على كمال قدرته ﷻ.

=

=

قال السعدي: " لا يعجزه شيء، بل كل الخلق طوع قهره ومشيئته وتقديره وجزائه".

قال ابن عثيمين: " أي يوجد المعدوم، ويعدم الموجود بدون عجز؛ لقوله تعالى: {وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليمًا قديرًا} [فاطر: ٤٤]".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: إثبات أن العبد يحاسب على ما في نفسه؛ وظاهره العموم؛ لقوله تعالى: {ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله}؛ ولكن جاءت النصوص الأخرى بالتفصيل في ذلك على النحو التالي:

الأول: أن يكون ما يطرأ على النفس وساوس لا قرار لها، ولا ركون إليها؛ فهذه لا تضر؛ بل هي دليل على كمال الإيمان؛ لأن الشيطان إذا رأى من قلب الإنسان إيمانًا ويقينًا حاول أن يفسد ذلك عليه؛ ولهذا لما شكا الصحابة إلى رسول الله ﷺ ما يجدونه في أنفسهم من هذا قال ﷺ: «وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم؛ قال: ذاك صريح الإيمان»؛ وفي حديث آخر: «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة».

الثاني: أن يهمّ بالشيء المحرم، أو يعزم عليه، ثم يتركه؛ وهذا أنواع:

النوع الأول: أن يتركه لله؛ فيثاب على ذلك، كما جاءت به السنة فيمن همّ بسيئة فلم يعملها أنها تكتب حسنةً كاملة؛ قال الله تعالى: «لأنه تركها من جرّائي»، أي من أجلي.

النوع الثاني: أن يهمّ بها، ثم يتركها عزوفًا عنها؛ فهذا لا له، ولا عليه؛ لقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات؛ وإنما لكل امرئ ما نوى».

النوع الثالث: أن يتمناها، ويحرص عليها؛ ولكن لا يعمل الأسباب التي يحصِّلها بها؛ فهذا يعاقب على نيته دون العقاب الكامل، كما جاء في الحديث في فقير تمنى أن يكون له مثل مال غني كان ينفقه في غير مرضاة الله؛ فقال النبي ﷺ: «فهو بنيته؛

=

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥).

{آمَنَ} صَدَّقَ {الرَّسُول} مُحَمَّد ﷺ {بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّه} مِنْ الْقُرْآن

=

فهما في الوزر سواء».

النوع الرابع: أن يعزم على فعل المعصية، ويعمل الأسباب التي توصل إليها؛ ولكن يعجز عنها؛ فعليه إثم فاعلها؛ لقول النبي ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل؛ فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصًا على قتل صاحبه».

ومنها: إثبات القدرة لله، وعمومها في كل شيء؛ لقوله تعالى: {والله على كل شيء قدير}؛ فلا أحد يقدر على كل شيء إلا الله ﷻ؛ وأما المخلوق فقدرته محدودة.

فإن قيل: لماذا ختم الآية بالقدرة من بعد قوله تعالى: {فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء}؛ ولم يختمها بالرحمة، ولا بالعقوبة؟

فالجواب: أن المحاسبة تكون بعد البعث؛ والبعث يدل على القدرة؛ كما قال تعالى: {أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير} [الأحقاف: ٣٣]، وقال تعالى: {إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير} [فصلت: ٣٩].

وجه آخر: لو ختمت الآية بما يقتضي الرحمة وفيها التعذيب لم يكن هناك تناسب؛ ولو ختمت بما يقتضي التعذيب وفيها مغفرة لم يكن هناك تناسب؛ والقدرة تناسب الأمرين: تناسب المغفرة، وتناسب التعذيب؛ لأن المغفرة، والتعذيب كلٌّ لا يكون إلا بقدرة الله ﷻ.

{وَالْمُؤْمِنُونَ} عُطِفَ عَلَيهِ {كُلّ} تَنْوِينه عِوَض مِنْ الْمُضَاف إلَيْهِ {آمَنَ بِاَللهِ وَمَلَائِكَته وَكُتُبه} بِالْجَمْعِ وَالْإِفْرَاد {وَرُسُله} يَقُولُونَ {لَا نُفَرِّق بَيْن أَحَد مِنْ رُسُله} فَنُؤْمِن بِبَعْضٍ وَنَكْفُر بِبَعْضٍ كَمَا فَعَلَ الْيَهُود وَالنَّصَارَى {وَقَالُوا سَمِعْنَا} أَيْ ما أمرنا به سماع قبول {وأطعنا} نَسْأَلك {غُفْرَانك رَبّنَا وَإِلَيْك الْمَصِير} الْمَرْجِع بِالْبَعْثِ وَلَمَّا نَزَلَتْ الْآيَة الَّتِي قَبْلهَا شَكَا الْمُؤْمِنُونَ مِنْ الْوَسْوَسَة وَشَقَّ عَلَيْهِمْ الْمُحَاسَبَة بِهَا فَنَزَلَ.

لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦).

{لَا يُكَلِّف الله نَفْسًا إلَّا وُسْعهَا} أَيْ ما تسعه قدرتها {لها ما كَسَبَتْ} مِنْ الْخَيْر أَيْ ثَوَابه {وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} مِنْ الشَّرّ أَيْ وِزْره وَلَا يُؤَاخَذ أَحَد بِذَنْبِ أَحَد وَلَا بِمَا لَمْ يَكْسِبهُ مِمَّا وَسْوَسَتْ بِهِ نَفْسه قُولُوا {رَبّنَا لَا تُؤَاخِذنَا} بِالْعِقَابِ {إنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} تَرَكْنَا الصَّوَاب لَا عَنْ عَمْد كَمَا آخَذْت بِهِ مَنْ قَبْلنَا وَقَدْ رَفَعَ الله ذَلِكَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّة كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيث فَسُؤَاله اعْتِرَاف بِنِعْمَةِ الله {رَبّنَا وَلَا تَحْمِل عَلَيْنَا إصْرًا} أَمْرًا يَثْقُل عَلَيْنَا حَمْله {كَمَا حَمَلْته عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلنَا} أَيْ بَنِي إسْرَائِيل مِنْ قَتْل النَّفْس فِي التَّوْبَة وَإِخْرَاج رُبُع الْمَال فِي الزَّكَاة وَقَرْض مَوْضِع النَّجَاسَة {رَبّنَا وَلَا تُحَمِّلنَا مَا لَا طَاقَة} قُوَّة {لَنَا بِهِ} مِنْ التَّكَالِيف وَالْبَلَاء {وَاعْفُ عَنَّا} اُمْحُ ذُنُوبنَا {وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا} فِي الرَّحْمَة زِيَادَة عَلَى الْمَغْفِرَة {أَنْت مَوْلَانَا} سَيِّدنَا وَمُتَوَلِّي أُمُورنَا {فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْم الْكَافِرِينَ} بِإِقَامَةِ الْحُجَّة وَالْغَلَبَة فِي قِتَالهمْ فَإِنَّ مِنْ شَأْن الْمَوْلَى أَنْ يَنْصُر مَوَالِيه عَلَى الْأَعْدَاء وَفِي

الْحَدِيث لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَة فَقَرَأَهَا ﷺ قِيلَ لَهُ عَقِب كُلّ كَلِمَة قَدْ فَعَلْت[1].

---

(١) (تنبيه): جاءت الأحاديث بفضل هاتين الآيتين منها:

أ-عن أبي مسعود البدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال (من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه) متفق عليه.

قيل: كفتاه المكروه تلك الليلة، وقيل: كفتاه من قيام الليل.

وقال ابن حجر: قيل: أجزأتا عنه من قيام الليل بالقرآن.

وقيل: أجزأتا عنه عن قراءة القرآن مطلقا سواء كان داخل الصلاة أم خارجها.

وقيل: معناه أجزأتاه فيما يتعلق بالاعتقاد لما اشتملتا عليه من الإيمان والأعمال إجمالا.

وقيل معناه كفتاه كل سوء.

وقيل: كفتاه شر الشيطان.

وقيل دفعتا عنه شر الإنس والجن.

وقال النووي: قيل معناه كفتاه من قيام الليل، وقيل من الشيطان وقيل من الآفات ويحتمل من الجميع.

وقال ابن القيم: الصحيح: أن معناها كفتاه من شر ما يؤذيه، وقيل: كفتاه من قيام الليل، وليس بشيء.

ب-وعن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا (بينما جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ قاعد عند النبي ﷺ سمع نقيضا من فوقه، فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السماء فتح اليوم ولم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك، فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم فسلم وقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منها إلا أعطيته). رواه مسلم

ج-وعن عبد الله قال (لما أسرى برسول الله ﷺ انتهي به إلى سدرة المنتهى وهي =

=

في السماء السادسة إليها ينتهي ما يعرج به من الأرض فيقبض منها وإليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيقبض منها قال (إذ يغشى السدرة ما يغشى) قال فراش من ذهب. قال فأعطي رسول الله ﷺ ثلاثا: أعطي الصلوات الخمس وأعطي خواتيم سورة البقرة وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئا المقحمات) رواه مسلم.

(المقحمات) الكبائر من الذنوب التي تقحم صاحبها في النار أي تلقيه فيها.

د-وعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ (أعطيت خواتيم سورة البقرة من كنز تحت العرش) رواه أحمد.

هـ-وعن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال (إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق السماوات والأرض بألفي عام أنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة ولا يقرآن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان) رواه الترمذي و ابن حبان.

قوله تعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ} [البقرة: ٢٨٥].

أي: بالذي أنزل إليه من ربه من الوحي وهو القرآن والسنة المطهرة.

قال القاسمي: " أي صدقه بقبوله والتخلق به كما قالت عائشة: "كان خلقه القرآن"، والترقي بمعانيه والتحقق".

قال الثعلبي: " وحّد الفعل على لفظ كلّ، المعنى: كلّ واحد منهم آمن، فلو قال: آمنوا، لجاز لأن (كلّ) قد تجيء في الجمع والتوحيد، فالتوحيد قوله ﷻ: {كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ} [النور: ٤١]، والجمع قوله كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ} [الأنبياء: ٩٣]، {وَكُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ} [النمل: ٨٨]".

واختلف السادة أهل التفسير في قوله تعالى: {بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ} [البقرة: ٢٨٥]، وذكروا فيه وجهين:

أحدهما: أن "الذي أنزل هو القرآن". قاله القرطبي. وهو قول الجمهور.

والثاني: وقيل هو: القرآن والسنة. قاله العلّامة ابن عثيمين.

=

=

وعلى القول الثاني: أن "الرسول آمن بأن القرآن من عند الله أنزله إليه ليبلغه إلى الناس، وآمن بأن ما أوحي إليه من السنة هو من الله ﷻ؛ أوحي به ليبلغه إلى الناس؛ ثم هو أيضًا آمن بما يقتضيه هذا المنزل من قبول، وإذعان؛ ولهذا كان الرسول ﷺ أشد الناس تصديقًا بما أنزل إليه، وأقواهم إيمانًا بلا شك، وكان أيضًا أعظمهم تعبدًا لله ﷻ حتى إنه كان يقوم في الليل حتى تتورم قدماه مع أنه قد غُفر له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر؛ وقام معه ابن مسعود رضي الله عنه ذات ليلة يقول: فقام فأطال حتى هممت بأمر سوء؛ قالوا: بم هممت يا أبا عبد الرحمن؟ قال: «هممت أن أجلس، وأدعه»؛ لأن الرسول كان يقوم قيامًا طويلًا - صلوات الله وسلامه عليه؛ إذًا فهو أقوى الناس إيمانًا، وأشدهم رغبة في الخير، وأكثرهم عبادة".

وقوله تعالى: {آمن}؛ هو إقرار المستلزم للقبول، والإذعان - لقبول الخبر، والإذعان للحكم، أو لما يقتضيه؛ أما مجرد التصديق، والإقرار فلا ينفع؛ ولهذا كان أبو طالب مقرًا ببعثة الرسول ﷺ، وأنه على حق؛ لكن لما لم يكن منه قبول وإذعان لم ينفعه هذا الإقرار؛ فالإيمان شرعًا هو الإقرار المستلزم للقبول، والإذعان.

وقيل: " قال الله تعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ}، على معنى الشكر، أي صدق الرسول {بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ}.

و«الرسول» - كما قال العلماء - هو من أوحي إليه بشرع، وأُمِر بتبليغه؛ هذا الذي عليه أكثر أهل العلم؛ و «النبي» هو الذي لم يؤمر بتبليغه ما لم يدل الدليل على أن المراد به الرسول؛ ففي القرآن الكريم كل من وصف بالنبوة فهو رسول؛ لقوله تعالى: {إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده...} [النساء: ١٦٣] إلى قوله تعالى: {رسلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} [النساء: ١٦٥]؛ ولقوله تعالى: {ولقد أرسلنا رسلًا من قبلك منهم من

=

=

قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله} [غافر: ٧٨].

قال الثعلبي: " وفي قراءة عليّ وعبد الله: {وآمن المؤمنون كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ} ".

قوله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ} [البقرة: ٢٨٥]، " أي كذلك آمنوا".

روي " عن مقاتل ابن حيان، قوله: {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله} ، فهذا قول، قاله الله، وقول النبي ﷺ، وقول المؤمنين. فأثنى الله عليهم لما علم من إيمانهم بالله وملائكته وكتبه ورسله".

قوله تعالى: {كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ} [البقرة: ٢٨٥]، أي: الجميع" صدق بالله وملائكته وكتبه".

قال القاسمي: " أي الجميع من النبي والأتباع صدَّق بوحدانية الله، وآمن بملائكته وكتبه ورسله".

قال الزجاج: "لما ذكر الله ﷻ في هذه السورة فرض الصلاة والزكاة والطلاق والإيلاء والجهاد، ختم السورة بذكر تصديق نبيه ﷺ والمؤمنين بجميع ذلك، وهو قوله: {كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ} [سورة البقرة: ٢٨٥]".

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ} [البقرة: ٢٨٥]، على وجهين:

أحدهما: {وَكِتابَهُ} ، على الواحد بالألف، قرأه ابن عباس وعكرمة ويحيى والأعمش وحمزة والكسائي وخلف، وفي هذه القراءة وجهان:

الوجه الأول: إنّهم أرادوا القرآن خاصّة.

والوجه الثاني: إنّهم أرادوا جميع الكتب، يقول العرب: كثر اللبن وكثر الدرهم والدينار في أيدي الناس، يريدون الألبان والدراهم والدنانير. يدلّ عليه قوله: {فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ} [البقرة: ٢١٦].

=

=

والثاني: {كُتُبِهِ}، بالجمع قرأه الباقون، وهو ظاهر كقوله: {وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ}.
وقوله تعالى: {وَرُسُلِهِ} [البقرة: ٢٨٥]، "قرأ الحسن وابن سلمة بسكون السين لكثرة الحركات، وكذلك روى العباس عن ابن عمرو، وروى عن نافع وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ. مخفّفين، الباقون بالإشباع فيها على الأصل".
قوله تعالى: {لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ} [البقرة: ٢٨٥]، " أي: لا نؤمن بالبعض ونكفر بالبعض كما فعل اليهود والنصارى، بل نؤمن بجميع رسل الله دون تفريق".
قال مقاتل بن حيان: " لا نكفر بما جاءت به الرسل، ولا نفرق بين أحد منهم، ولا نكذب".
وروي " عن يحيى بن يعمر، أنه كان يقرأ {كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله}، يقول: كل آمن، وكل لا يفرق".
قال الزجاج: " أي لا نفعل كما فعل أهل الكتاب قبلنا. الذين آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض، نحو كفْر إليهود بعيسى، وكفْر النصارى بغيره فأخبر عن المؤمنين أنهم يقولون {لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ}".
قال القاسمي: " أي بردّ بعض وقبول بعض، ولا نشك في كونهم على الحق وبالحق".
قال ابن زيد: " كما صنع القوم - يعني بني إسرائيل - قالوا: فلان نبي، وفلان ليس نبيا، وفلان نؤمن به، وفلان لا نؤمن به".
قال الواحدي: "معناه: لا نفعل كما فعل أهل الكتاب، حيث آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض، بل نجمع بين الرسل كلهم في الإيمان بهم".
وإنّما قال {بين أحد}، ولم يقل (آحاد)، لأن الآحاد يكون للواحد والجميع، قال الله {فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ} [الحاقة: ٤٧].

=

وقال النبيّ ﷺ: «ما أحلّت الغنائم لأحد سود الرؤوس غيركم»، قال رؤبة:

ماذا [أمور] الناس ديكت دوكا لا يرهبون أحدا رواكا

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {لَا نُفَرِّقُ} على ثلاثة وجوه:

أحدها: {لا نفرّقن}، كما في مصحف عبد الله.

والثاني: {لا يفرّق} بالياء، على معنى لا نفرّق الكلّ، فيجوز أن يكون خبرا عن الرسول. قرأ بذلك جرير بن عبد الله وسعيد بن جبير وأبو زرعة بن عمرو بن جرير ويحيى بن يعمر والجحدري وابن أبي إسحاق ويعقوب.

والثالث:: {لَا نُفَرِّقُ}، بالنون على إضمار القول تقديره: "وقالوا لا نفرّق كقوله تعالى: {وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ سَلامٌ عَلَيْكُمْ} [الرعد: ٢٣]، وقوله: {فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ} [البقرة: آل عمران: ١٠٦]، يعني فيقال لهم: أكفرتم. وقوله تعالى: {وَلَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَرْنا وَسَمِعْنا} [السجدة: ١٢]، أي يقولون: ربّنا. {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ} [الزمر: ٣]، أي: يقولون: ما نعبدهم".

قلت: والقراءة بالنون {لَا نُفَرِّقُ}، هي التي قامت حجتها بالنقل المستفيض. والله أعلم.

قوله تعالى: {وَقَالُوا سَمِعْنَا} [البقرة: ٢٨٥]، أي سمعنا "قولك وفهمناه".

قال مقاتل: " سمعنا للقرآن الذي جاء من الله".

قال الواحدي: أي: "سمعنا قوله".

قال الزجاج: " أي " سَمعْنَا " سَمْع قابِلينَ".

قوله تعالى: {وَأَطَعْنَا} [البقرة: ٢٨٥]، "أي امتثلنا أمرك وقمنا به واستقمنا عليه".

قال مقاتل: " أقروا بأن يطيعوه في أمره ونهيه".

قال الواحدي: أي: "وأطعنا أمره".

=

قال الزجاج: أي " قِبِلْنَا ما سَمِعْنَا، لأن مَن سمع فلم يعْمل قيل له أصم - كما قال جلَّ وعزَّ:

(صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ)، ليس لأنهم لَا يسْمعون ولكنهم صاروا - في ترك القبول بمنزلة من لا يسمع

قال الشاعر:

أَصَمُّ عمَّا سَاءَهُ سَمِيع".

قوله تعالى: {غُفْرَانَكَ رَبَّنَا} [البقرة: ٢٨٥]، " أي: اغفر غفرانك".

روي "عن مقاتل بن حيان، في قول الله: {غفرانك ربنا وإليك المصير}، تعليم من الله، فهذا دعاء دعا به النبي ﷺ فاستجاب له".

وروي: " عن ابن عباس، في قول الله تعالى {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه إلى قوله: {غفرانك ربنا}، قال: قد غفرت لكم".

قال القاسمي: " وتقديم ذكر السمع والطاعة على طلب الغفران لما أن تقديم الوسيلة على المسؤول أدعى إلى الإجابة والقبول".

وانتصب قوله تعالى {غُفْرَانَكَ} [البقرة: ٢٨٦]، لكونه مصدر وقع في موضع أمر، ومثله: الصلاة الصلاة، "وكذلك تفعل العرب بالمصادر والأسماء إذا حلت محل الأمر، وأدت عن معنى الأمر نصبتها"، كما قال الشاعر:

إن قوما منهم عمير وأشبا ... هـ عمير ومنهم السفاح

لجديرون بالوفاء إذا قا ... ل أخو النجدة: السلاح السلاح! !

قال الفراء: "ومثله أن تقول: يا هؤلاء الليل فبادروا، أنت تريد: هذا الليل فبادروا. ومن نصب الليل أعمل فيه فعلا مضمرا قبله. ولو قيل: غفرانك ربنا لجاز".

قال الزجاج: " أي أغفر غُفْرانَك، و (فُعْلان)، من أَسْمَاءِ الْمَصَادِر نحو السُّلوان والكُفْران".

=

=

قوله تعالى: {وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} [البقرة: ٢٨٥]، أي: " وإليك يا ربنا مرجعنا ومعادنا".

قال القاسمي: " أي الرجوع بالموت والبعث لا إلى غيرك، وهو تذييل لما قبله مقرر للحاجة إلى المغفرة، لما أن الرجوع للحساب والجزاء".

قال ابن كثير: " أي: إليك المرجع والمآب يوم يقوم الحساب".

قال الزجاج: " أي نحن مقرون بالبعْثِ".

قال الواحدي: " هذا إقرار منهم بالبعث".

قوله تعالى: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [االبقرة: ٢٨٦]، "أي: لا يحملها إلا ما تسعه وتطيقه ولا تعجز عنه".

قال الزجاج: " أي إلا قدرَ طَاقَتها، لا يكلفها فَرضًا من فُروضهِ من صَوْم أوصَلاةٍ أو صَدقَةٍ أو غير ذلك إلا بمقدار طاقتها".

قال الواحدي: أي: " لا يكلفها إلا يسرها لا عسرها".

قال الطبري: " لا يكلف الله نفسا فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها".

قال ابن كثير: " أي: لا يكلف أحدًا فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم، وهذه هي الناسخة الرافعة لما كان أشفق منه الصحابة، في قوله: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ} أي: هو وإن حاسب وسأل لكن لا يعذب إلا بما يملك الشخص دفعه، فأما ما لا يمكن دفعه من وسوسة النفس وحديثها، فهذا لا يكلف به الإنسان، وكراهية الوسوسة السيئة من الإيمان".

وقال الزمخشري: "أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر عليه دون مدى الطاقة والمجهود. وهذا إخبار عن عدله ورحمته كقوله تعالى: {يريد الله بكم

=

=

اليسر}، لأنه كان في إمكان الإنسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس، ويصوم أكثر من الشهر، ويحج أكثر من حجة".

قال أبو حيان: " ظاهره أنه استئناف، خبر من الله تعالى أخبر به أنه لا يكلف العباد من أفعال القلوب والجوارح إلاّ ما هو في وسع المكلف، ومقتضى إدراكه وبنيته، وانجلى بهذا أمر الخواطر الذي تأوله المسلمون في قوله: {إِن تُبْدُوا} الآية، وظهر تأويل من يقول: إنه لا يصح تكليف ما لا يطاق، وهذه الآية نظير. {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}".

قال عبد الجبّار بن العلاء العطّار: "سئل سفيان بن عيينة عن قوله تعالى: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَها}، فقال: إلّا يسرها لا عسرها، ولم يكلّفها طاقتها ولو كلّفها طاقتها لبلغ المجهود منها".

قال الثعلبي: "وهذا قول حسن لأنّ الوسع ما دون الطاقة، فقال بعض أهل الكلام: يعني إلّا ما يسعها ويحل لها، كقول القائل: ما يسعك هذا الأمر؟ أي ما يحلّ الله لك؟ فبيّن الله تعالى أن ما كلّف عباده فقد وسعه لهم والله أعلم".

والتكليف لغة": "مصدر كلّف، يقال: كلفه تكليفًا أي أمره بما يشق عليه"، وفي الاصطلاح: "خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع".

والوسع: "اسم لما يسع الإنسان ولا يضيق عنه".

قال الفراء: (والوسع): "اسم في مثل معنى الوجد والجهد. ومن قال في مثل الوجد: الوجد، وفي مثل الجهد: الجهد قال في مثله من الكلام: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}، ولو قيل: (وَسِعَها) لكان جائزا، ولم نسمعه".

وقد تعددت أقوال السادة أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا

=

=

وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦]، على وجوه:

أحدها: ما أخرجه الطبري: " عن ابن عباس قوله: " {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}، قال: هم المؤمنون، وسع الله عليهم أمر دينهم، فقال الله جل ثناؤه: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ٧٨]، وقال: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [سورة البقرة: ١٨٥]، وقال: {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [سورة التغابن: ١٦]". وروي عن الحسن مثل ذلك.

قال الواحدي: " وهذا أحسن ما قيل في تفسير هذه الآية، وذلك أن الوُسع دون الطاقة، والله تعالى كلفنا دون طاقتنا تفضلًا منه".

والثاني: وقيل: "وسعها، طاقتها، وكان حديث النفس مما لم يطيقوا". قاله السدي.

والثالث: ما أخرجه ابن أبي حاتم: "عن سفيان: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}، قال: في شأن النفقة إلا ما استطاعت".

قلت: وتلك المعاني متقاربة، تدور حول تفضله سبحانه وتعالى على عباده ألا يكلف نفسًا إلا وسعها.

كما وذكر أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {إِلَّا وُسْعَهَا} [االبقرة: ٢٨٦]، وجوها:

أحدها: {إلا وسعها}: أي: "إلا ما عملت لها". قاله الشعبي.

والثاني: يعني: "لم يكلفوا من العمل ما لم يطيقوا". قاله كعب القرظي، وروي عن ابن حيان وأبي مالك والسدي وقتادة وزيد بن أسلم، نحو ذلك.

والثالث: وقيل يعني: في نفقة الرجل على أهله، ليس لها إلا ما وجد. روي نحوه عن عمر بن عبدالعزيز.

والرابع: وقيل يعني: {وسعها} في "أداء الفرائض". قاله سفيان الثوري.

=

=

وقد ذكر الماوردي في قوله تعالى: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [االبقرة: ٢٨٦]، وجهين.

أحدهما: وعدٌ من الله ورسوله وللمؤمنين بالتفصل على عباده ألا يكلف نفسًا إلا وسعها. روي

والثاني: أنه إخبار من النبي (ﷺ) ومن المؤمنين عن الله، على وجه الثناء عليه، بأنه لا يكلف نفسًا إلا وسعها.

قال الثعلبي: " وقرأ إبراهيم ابن أبي عبلة الشامي: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَها}، بفتح الواو وكسر لسين على الفعل، يريد: إلّا وسعها أمره، أو أراد إلّا ما وسعها فحذف (ما)".

قال الواحدي: " وتقول القدرية: إن الله تعالى أخبر أنه لا يكلف العبد إلا ما يسعه، وإذا كلفه الإيمان وقضى عليه الكفرَ فقد كَلَّفَهُ ما لا يسعه، فيقال لهم: يلزمكم مثلُ هذا في العِلْم، لأنكم توافقوننا على أن الله تعالى إذا سبق في مَعْلُومه أن فلانًا يموت كافرًا فلا سبيل له إلى تبديل معلومه، فإذا كلفه الإيمان فقد كلفه ما لا يطيق، وهذا معنى قول الشافعي، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إذا سلمت لنا القدرية العلم خُصموا"".

قوله تعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦]، أي لها" ما عملت من خير".

قال قتادة: " أي: من خير". وروي عن ابن عباس، والسدي، ومحمد بن كعب القرظي، مثل ذلك.

قال الواحدي: " من العمل بالطاعة".

قال الثعلبي: " أي للنفس ما عملت من الخير والعمل الصالح، لها أجره وثوابه".

قال الزمخشري: " ينفعها ما كسبت من خير.. ولا يثاب غيرها بطاعتها".

قال ابن عثيمين: " أي ما عملت من خير، لا ينقص منه شيء".

قوله تعالى: {وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦]، أي: وعليها" ما عملت من

=

=

شر".

قال قتادة: " أي: من شر – أو قال: من سوء". وروي عن ابن عباس، والسدي مثل ذلك.

قال الواحدي: " من العمل بالإثم"، " أي: لا يؤاخَذ أحد بذنب غيره".

قال الثعلبي: " ن الشرّ بالعمل السيء عليها وزره".

قال الزمخشري: ويضرها ما اكتسبت من شر.. ولا يؤاخذ بذنبها غيرها".

قال ابن عثيمين: " أي ما اقترفت من إثم لا يحمله عنها أحد".

وقال ابن كثير: " وذلك في الأعمال التي تدخل تحت التكليف".

وروي" عن عبد الله بن عباس: {لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت}، عمل اليد والرجل واللسان".

وقال الزجاج: " ومعنى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}، أي لا يؤاخذ أحدًا – بذنب غيره – كما قال – جلَّ وعزَّ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}".

قال الطبري: "لا يكلف الله نفسا إلا ما يسعها فلا يجهدها، ولا يضيق عليها في أمر دينها، فيؤاخذها بهمة إن همت، ولا بوسوسة إن عرضت لها، ولا بخطرة إن خطرت بقلبها".

وفي التفريق بين {كَسَبَتْ}، و {اكْتَسَبَتْ}، وجهان:

أحدهما: أن لفظهما مختلف ومعناهما واحد.

قال الواحدي: "والصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما، قال ذو الرمة:

ألفى أباهُ بذاك الكسْبِ يكْتسبُ"".

قال الرازي: "والقرآن أيضًا ناطق بذلك، قال الله تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} [المدثر: ٣٨]، وقال: {وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا} [الأنعام: ١٦٤]،

=

=

وقال: {بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِا خَطِيائَتُهُ} [البقرة: ٨١]، وقال: {وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا}، فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر".

والثاني: ومن الناس من سلم الفرق، ثم فيه قولان:

أحدهما: "أن الاكتساب أخص من الكسب، لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره، والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب الإنسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لأهله، ولا يقال مكتسب لأهله"، ومنه قول الجطيئة:

أَلْقَيْتَ كَاسِبَهُمْ في قَعْرِ مُظلِمَةٍ فاغْفَر هَداكَ مَلِيكُ الناسِ يا عُمَرُ

والثاني: أن {كسبت} مستعمل في الخير خاصة، و {اكتسبت} مستعمل في الشر خاصّة.

قال ابن القيم: "وفيه فرق أحسن من هذا وهو أن الاكتساب يستدعي التعمل والمحاولة والمعاناة فلم يجعل على العبد إلا ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمله، وأما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة، حتى بالهم بالحسنة ونحو ذلك".

وقال الزمخشري: "فإن قلت لم خص الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت: في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس، وهي منجذبة إليه، وأمَّارة به، كانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال، أى لا تؤاخذنا بالنسيان أو الخطأ إن فرط منا".

وقال ابن عطية: "والذي يظهر لي في هذا أن الحسنات هي مما تكتسب دون تكلف، إذ كاسبها على جادة أمر الله ورسم شرعه، والسيئات تكتسب ببناء المبالغة، إذ كاسبها يتكلف في أمرها خرق حجاب نهي الله تعالى، ويتخطاه إليها،

=

=

فيحسن في الآية مجيء التصريفين احترازًا لهذا المعنى".

وقال العكبري: "وقال آخرون: اكتسب: افتعل يدل على شدة الكلفة، وفعل السيئة شديد لما يؤول إليه".

قوله تعالى: {رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا} [البقرة: ٢٨٦]، أي: "لا تعذبنا يا ألله بما يصدر عنا بسبب النسيان".

قال ابن زيد: " إن نسينا شيئا مما افترضته علينا".

قال الواحدي: أي " لا تعاقبنا إن تركنا شيئا من اللازم لنا".

قال ابن كثير: " أي: إن تركنا فرضًا على جهة النسيان، أو فعلنا حرامًا كذلك".

قال القرطبي: " يعني: إن جهلنا".

قال الثعلبي: " قال أهل المعاني: وإنّما خرج على لفظ المفاعلة وهو فعل واحد لأنّ المسيء قد أمكر وطرق السبيل إليها وكأنّه أعان عليه من يعاقبه بذنبه ويأخذه به فشاركه في أخذه".

وروي عن قتادة في قوله: " {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}، بلغني أن النبي ﷺ قال: إن الله ﷻ تجاوز لهذه الأمة عن نسيانها وما حدثت به أنفسها".

وقال الحسنفي قوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا}: "معناه: قولوا: {ربنا}، على التعليم للدعاء". وقيل: "أي: يقولون: {رَبَّنَا}. على الخبر".

وقوله تعالى: {إِنْ نَسِينَا} [البقرة: ٢٨٦]، فيه تأويلان:

أحدهما: يعني إن تناسينا أمرك. قاله الكلبي، وذلك على مَا جاءَ عن النبي ﷺ " «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم».

والثاني: إن تركنا، من النسيان الذي هو الترك والإغفال. قال الله تعالى: {نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ} [التوبة: ٦٧]. قاله قطرب.

قال الثعلبي: "والأوّل أجود".

=

=

قوله تعالى: {أَوْ أَخْطَأْنَا} [البقرة: ٢٨٦]، أي: "لا تعذبنا يا ألله بما يصدر عنا بسبب الخطأ".

قال الواحدي: " أثمنا وتعمدنا الإثم".

قال ابن زيد: " [فأصبنا] شيئا مما حرمته علينا".

قال الزجاج: " أيْ كَسَبْنَا خطيئةً".

قال ابن كثير: " أي: الصوابَ في العمل، جهلا منا بوجهه الشرعي".

قال القرطبي: " يعني: إن تعمدنا، ويقال: إن عملنا بالنسيان والخطأ".

وروي " عن ابن عباس، في قوله: {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}، قال: لا أؤاخذكم". وروي عن سعيد مثل لك.

وروي: "عن أبي هريرة، {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}، قال: نعم".

واختلف في الأصل اللغوي لكلمة {أَخْطَأْنَا} [البقرة: ٢٨٦]، على قولين:

أحدهما: من القصد والعمد، يقال: خطيء فلان إذا تعمّد يخطأ خطأ وخطأ، قال الله: {إِنَّ قَتْلَهُمْ كانَ خِطْأً كَبِيرًا} [الإسراء: ٣١]، وأنشد أمية بن أبي الصلت:

عبادك يخطئون وأنت ربّ يكفّيك المنايا والحتوم

ومنه قول عبيد بن الأبرص الأسدي:

الناس يلحون الأمير إذا هم خطئوا الصواب ولا يلام المرشد

يعني: "أخطأوا الصواب وهذا الوجه الذي يرغب العبد إلى ربه في صفح ما كان منه من إثم عنه، إلا ما كان من ذلك كفرا".

والثاني: من الخطأ الذي هو الجهل والسهو.

والراجح-والله أعلم- هو القول الثاني "لأن ما كان عمدا من الذنب غير معفو عنه، بل هو في مشيئة الله تعالى ما لم يكن كفرا".

وفي تفسير قوله تعالى: {أَوْ أَخْطَأْنَا} [البقرة: ٢٨٦] وجهان:

=

=

أحدهما: ما تأولوه من المعاصي بالشبهات.

والثاني: ما عمدوه من المعاصي التي هي خطأ تخالف الصواب.

قوله تعالى: {رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا} [البقرة: ٢٨٥]، "" أي ولا تكلفنا بالتكاليف الشاقة التي نعجز عنها".

قال الواحدي: " أي: عهدا وميثاقا لا نطيقه ولا نستطيع القيام به".

قال ابن كثير: أي: " لا تكلّفنا من الأعمال الشاقة وإن أطقناها".

قال البغوي: " أي عهدا ثقيلا وميثاقا، لا نستطيع القيام به، فتعذبنا بنقضه وتركه".

قال ابن عثيمين: " وكرر النداء تبركًا بهذا الاسم الكريم، وتعطفًا على الله سبحانه وتعالى؛ لأن هذا من أسباب إجابة الدعاء؛ و «الإصر» هو الشيء الثقيل الذي يثقل على الإنسان من التكاليف، أو العقوبات".

قوله تعالى: {كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا} [البقرة: ٢٨٥]، أي: "كما كلفت بها من قبلنا من الأمم".

قال ابن عثيمين: " أي اليهود، والنصارى، وغيرهم".

قال مقاتل: " كما حملته على اليهود والنصارى فأهلكتهم".

قال البغوي: "يعني اليهود، فلم يقوموا به فعذبتهم، يدل عليه قوله تعالى: {وأخذتم على ذلكم إصري} [آل عمران: ٨١]، أي: عهدي".

قال ابن كثير: أي: " كما شرعته للأمم الماضية قبلنا من الأغلال والآصار التي كانت عليهم، التي بعثتَ نبيَك محمدًا ﷺ نبي الرحمة بوضعه في شرعه الذي أرسلته به، من الدين الحنيف السهل السمح".

قال القرطبي: " وهو أنه حرم عليهم الطيبات بظلمهم، وكانوا إذا أذنبوا بالليل وجدوا ذلك مكتوبا على بابهم، وكانت الصلوات عليهم خمسين، فخفف الله عن هذه الأمة وحط عنهم بعد ما فرض خمسين صلاة". قال البغوي: و" يدل عليه

=

=

قوله تعالى: {ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم} [الأعراف: ١٥٧]".

روي " عن ابن عباس، في قول الله: {ولا تحمل علينا إصرا}، قال: ولا أحمل عليكم". وروي عن أبي هريرة، وسعيد بن جبير، مثل ذلك.

قال ابن سيرين: "قال أبو هريرة، لابن عباس: ما علينا من حرج أن نزني أو نسرق؟ قال: بلى. ولكن الإصر الذي على بني إسرائيل، وضع عنكم".

وقال الفضيل: " كان الرجل من بني إسرائيل، إذا أذنب، قيل له: توبتك أن تقتل نفسك، فيقتل نفسه فوضعت الآصار عن هذه الأمة".

واختلفت عبارات السلف والمفسرين في المراد بـ (الإصر) في الآية على أقوال:

أحدها: أنه الثِقْل والتشديد والأمر الغليظ والعمل الشاق، قاله الربيع وابن وهب، ومالك والزجاج وأبو عبيدة وابن قتيبة والزمخشري والرازي وابن كثير والقرطبي والشوكاني وصديق خان، وهذا الأصل في معناه، قال الثعلبي: "والأصل في هذا كله العقد والإحكام، ويقال للشيء الذي تعقد به الأشياء: الإصار".

الثاني: أنه العهد والميثاق، قاله ابن عباس، ومجاهد وقتادة، والسدي، وابن جريج، والضحاك، والربيع، والحسن، ومقاتل بن حيان، واختاره ابن جرير والبغوي، وهذا تفسير باللازم.

الثالث: أنه الإثم والذنب الذي ليس فيه توبة ولا كفارة، قاله ابن زيد. قال البغوي: و" معناه اعصمنا من مثله".

الرابع: أن المراد بقوله: {وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا} أي: لا تمسخنا قردة وخنازير، قاله عطاء.

وهذان الأخيران نتيجة لعدم القيام بالأمر الثقيل الذي واثقوا على القيام به.

وهذه الأقوال ترجع إلى معنى واحد، قال النحاس بعد ذكره لأغلبها: "وهذه

=

=

الأقوال ترجع إلى معنى واحد، أي: لا تأخذ عهدنا بما لا نقوم به إلا بثقل، أي: لا تحمل علينا إثم العهد كما قال تعالى: {وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي} [آل عمران: ٨١]، وما أمروا به فهو بمنزلة ما أخذ عهدهم به".

وقال ابن عطية بعد ذكره لهذه الأقوال "والآصرة في اللغة: الأمر الرابط من ذمام أو قرابة أو عهد ونحوه، فهذه العبارات كلها تنحو نحوه".

قوله تعالى: {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [البقرة: ٢٨٦]، " أي لا تحمّلنا ما لا قدرة لنا عليه من التكاليف والبلاء".

قال ابن كثير: " أي: من التكليف والمصائب والبلاء، لا تبتلينا بما لا قبل لنا به".

قال الطبري: "وقولوا أيضًا: ربنا لا تكلفنا من الأعمال ما لا نطيق القيام به، لثِقَل حمله علينا".

قال القاسمي: " أي من بليات الدنيا والآخرة".

قال ابن عثيمين: "أي لا قدرة لنا على تحمله من الأمور الشرعية، والكونية".

قال القرطبي: أي" لا تثقلنا من العمل ما لا نطيق فتعذبنا، ويقال: ما تشق علينا، لأنهم لو أمروا بخمسين صلاة لكانوا يطيقون ذلك ولكنه يشق عليهم ولا يطيقون الإدامة عليه".

قال الزجاج: يعني " لا تحمل علينا أمرا يثقل كما حملته على الذين من قبلنا نحو ما مر به بنو إسرائيل من قتل أنفسهم، أي لا تمتحنا بما يثقل. [أيضا] نحو قوله: {وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ} [الزخرف: ٣٣]، والمعنى لا تمتحنا بمحنة تثقل... فإن قال قائل - فهل يجوز أن يحمل الله أحدا ما لا يطيق؟ قيل له: إد أردت ما ليس في قدرته ألبتة فهذا محال، وإن أردت ما يثقل ويخسف فلله ﷻ أن يفعل من ذلك ما أحب، لأن الذي كلفه بني إسرائيل من قتل أنفسهم [يثقل]، وهذا كقول القائل: ما أطيق كلام فلان،

=

فليس المعنى ليس في قدرتي أن كلمه ولكن معناه في اللغة أنه يثقل علي".

روي "عن أبي هريرة: {ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به}، قال: نعم". قال ابن أبي حاتم: "وروى ابن عباس والضحاك ومحمد بن كعب والسدي، قال: يقول الله ﷻ: قد فعلت وقال سعيد بن جبير: لا أحمله عليكم".

وقد تعددت عبارات أهل التفسير في المراد بقوله تعالى: {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [البقرة: ٢٨٦]، على وجوه:

أحدها: أنه يعني: " لا تحملنا من الأعمال ما لا نطيق". قاله الضحاك، وروي عن ابن زيد، والسدي، ومكحول، وقتادة، نحو ذلك.

الثاني: وقيل: هو مسخ القردة والخنازير، أي: لا تجعلنا مثلهم قردة وخنازير. قاله مقاتل بن حيان، وابن جريج.

الثالث: وقيل: هو "الغُلْمة". قاله سالم بن شابور.

الرابع: وقيل: المراد: هو "الغربة، والغلملة". حكي ذلك عن مكحول.

والخامس: وقيل: أنه الحب. قاله إبراهيم.

والسادس: وقيل أنه العشق. حكاه البغوي عن محمد بن عبد الوهاب.

السابع: وقيل: هو شماتة الأعداء.

الثامن: وقيل: "هو الفرقة والقطيعة. نعوذ بالله منها".

قال الرازي: إذا قيل" لم قال في الآية الأولى لا تحمل علينا إصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل.

فالجواب: أن الشاق يمكن حمله أما ما لا يكون مقدورا لا يمكن حمله، فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط أما الحمل فغير ممكن وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل".

قوله تعالى: {وَاعْفُ عَنَّا} [البقرة: ٢٨٦]، "أي تجاوز عما قصرنا فيه من

=

الواجبات".

وقال ابن كثير: " أي: فيما بيننا وبينك مما تعلمه من تقصيرنا وزللنا".

قال البغوي: " أي تجاوز وامْحُ عنا ذنوبنا".

قال ابن زيد: " اعفُ عنا إن قصرنا عن شيء من أمرك مما أمرتنا به".

قال الواحدي: " أي: تجاوز عنا".

قال القاسمي: " أي: تجاوز عن ذنوبنا ولا تعاقبنا".

وقال مقاتل: "عافنا من ذلك".

وروي" عن ابن عباس، في قول الله تعالى: {واعف عنا} قال: قد عفوت عنكم".

وروي عن أبي هريرة ومحمد بن كعب وسعيد بن جبير، نحو ذلك.

قوله تعالى: {وَاغْفِرْ لَنَا} [البقرة: ٢٨٦]، " أي تجاوز عما اقترفناه من السيئات".

قال الواحدي: " أي: استر ذنوبنا".

قال البغوي: أي " استر علينا ذنوبنا ولا تفضحنا".

قال ابن زيد: " {واغفر لنا}، إن انتهكنا شيئًا مما نهيتنا عنه".

قال الطبري: " واستر علينا زلَّة إن أتيناها فيما بيننا وبينك، فلا تكشفها ولا تفضحنا بإظهارها".

قال ابن كثير: " أي: فيما بيننا وبين عبادك، فلا تظهرهم على مساوينا وأعمالنا القبيحة".

قال القاسمي: " أي غطّ على ذنوبنا واعف عنها".

روي"عن ابن عباس، في قول الله: {واغفر لنا}، قال: قد غفرت لكم". وروي عن أبي هريرة وسعيد بن جبير والسدي ومقاتل بن حيان، نحو ذلك.

قوله تعالى: {وَارْحَمْنَا} [البقرة: ٢٨٦]، " أي تفضل علينا بالرحمة حتى لا نقع في فعل محظور، أو في تهاون في مأمور".

=

=

قال الواحدي: " أي: تلطف بنا".

قال القاسمي: " أي: تفضّل علينا بالرحمة مع كوننا مقصّرين مذنبين".

قال البغوي: " فإننا لا ننال العمل إلا بطاعتك، ولا نترك معصيتك إلا برحمتك".

قال الطبري: " تغمدنا منك برحمة تنجينا بها من عقابك، فإنه ليس بناج من عقابك أحد إلا برحمتك إياه دُون عمله، وليست أعمالنا منجيتنا إن أنت لم ترحمنا، فوفقنا لما يرضيك عنا".

وقال ابن زيد قوله: " {وارحمنا}، قال يقول: لا ننال العمل بما أمرتنا به، ولا تركَ ما نهيتنا عنه إلا برحمتك. قال: ولم ينج أحدٌ إلا برحمتك".

قال ابن كثير: " أي: فيما يُسْتَقبل، فلا توقعنا بتوفيقك في ذنب آخر، ولهذا قالوا: إن المذنب محتاج إلى ثلاثة أشياء: أن يعفو الله عنه فيما بينه وبينه، وأن يستره عن عباده فلا يفضحه به بينهم، وأن يعصمه فلا يوقعه في نظيره".

وقال القرطبي: " ويقال: {وَاعْفُ عَنَّا} من المسخ {وَاغْفِرْ لَنَا} من الخسف {وَارْحَمْنَا} من القذف، لأن الأمم الماضية بعضهم أصابهم المسخ وبعضهم أصابهم الخسف وبعضهم القذف".

وروي "عن سعيد بن جبير في قوله: {وارحمنا} قال: قد رحمتكم". وروي عن ابن عباس وعطاء الخراساني ومقاتل بن حيان والسدي، نحو ذلك.

قوله تعالى: {أَنْتَ مَوْلَانَا} [البقرة: ٢٨٦]، أي: أنت" ناصرنا وحافظنا وولينا".

قال الواحدي: " أي: ناصرنا والذي يلي علينا أمورنا"".

قال الطبري: " أنت وَلِيُّنا بنصرك، دون من عَاداك وكفر بك".

قال ابن كثير: " أي: أنت ولينا وناصرنا، وعليك توكلنا، وأنت المستعان، وعليك التّكلان، ولا حول ولا قوة لنا إلا بك".

قال القرطبي: " يعني" ولينا وحافظنا".

=

=

قال القاسمي: "أي: وليّنا وناصرنا".

قال ابن عثيمين: " متولي أمورنا".

وروي عن " أبي هريرة: فأنزل الله: {وارحمنا أنت مولانا}، قال: نعم".

قال الرازي: " وفي قوله أنت مولانا فائدة أخرى، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون إليها، وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم في كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه، والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته إلا بإصلاح مولاه، فهو سبحانه قيوم السموات والأرض، والقائم بإصلاح مهمات الكل، وهو المتولي في الحقيقة للكل، على ما قال: نعم المولى ونعم النصير [الأنفال: ٤٠] ونظير هذه الآية الله ولي الذين آمنوا [البقرة: ٢٥٧] أي ناصرهم، وقوله فإن الله هو مولاه [التحريم: ٤] أي ناصره، وقوله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم [محمد: ١١]".

قوله تعالى: {فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٢٨٦]، " أي اجعل لنا النصر عليهم".

قال الواحدي: " في إقامة الحجة عليهم وفي غلبتنا إياهم، حتى يظهر ديننا على الدين كله كما وعدتنا".

قال القاسمي: " فإنّ من حق المولى أن ينصر عبده ومن يتولّى أمره على الأعداء".

وقال الرازي: " أي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم، وفي مناظرتنا بالحجة معهم، وفي إعلاء دولة الإسلام على دولتهم على ما قال: ليظهره على الدين كله [التوبة: ٣٣]".

=

=

قال الطبري: " {فانصرنا}، لأنا حزْبك " على القوم الكافرين".

قال ابن كثير: أي انصرنا على: " الذين جحدوا دينك، وأنكروا وحدانيتك، ورسالة نبيك، وعبدوا غيرك، وأشركوا معك من عبادك، فانصرنا عليهم، واجعل لنا العاقبة عليهم في الدنيا والآخرة".

وروي " عن ابن عباس، في قوله: {فانصرنا على القوم الكافرين}، قال: قد نصرتم على القوم الكافرين". وروي عن أبي هريرة وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب والضحاك، نحو ذلك.

وروي عن معاذ أن معاذًا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كان إذا فرغ من هذه السورة: {فانصرنا على القوم الكافرين}، قال: آمين".

قال العلامة العثيمين في تفسيره: (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه) أي: بالذي أنزل إليه من ربه من الوحي وهو القرآن والسنة المطهرة.

والمراد بالرسول هنا: محمد ﷺ.

وفي هذه ثناء من الله على رسوله ﷺ والمؤمنين.

(والمؤمنون) عطف على الرسول، أي: وآمن المؤمنون الذين حققوا الإيمان بما أنزل إليه ﷺ من ربه من الوحي، وانقادوا لذلك ظاهرا وباطنا.

(كل آمن بالله) أي: كل من الرسول ﷺ والمؤمنون آمن بالله.

والإيمان بالله يتضمن عدة أمور:

الأمر الأول: الإيمان بوجود الله دون شك ولا ريب.

وقد دل على وجوده سبحانه الفطرة والعقل والشرع والحس.

أما الفطرة: فإن كل مخلوق قد فطر على الإيمان بخالقه من غير سبق تفكير أو تعليم، وقد قال ﷺ (ما من مولود يولد إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) متفق عليه.

=

=

وأما العقل: فلأن هذه الموجودات والمخلوقات سابقها ولاحقها لابد لها من خالق أوجدها، إذ لا يمكن أن توجد بنفسها، لأن الشيء لا يخلق نفسه، ولا يمكن أن توجد صدفة، لأن كل حادث لابد له من محدث، وكل موجود لابد له من موجد. (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون).

وأما الحس: فإننا نسمع ونشاهد من إجابة الداعين وغوث المكروبين ما يدل دلالة قاطعة على وجوده سبحانه وتعالى.

قال تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الكرب العظيم).

وعن أنس (أن أعرابيا دخل يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فقال: يا رسول الله! هلك المال وجاع العيال فادع الله لنا، فرفع يديه ودعا فثار السحاب ونزل المطر ...) متفق عليه.

وأما دلالة الشرع: فلأن الكتب السماوية كلها ناطقة بذلك.

الأمر الثاني: الإيمان بربوبية الله تعالى.

أي: بأنه الرب لا شريك له ولا معين، فلا خالق إلا الله، ولا مالك إلا الله، ولا مدبر إلا الله، فهو خالق كل شيء ومالكه ومدبره

قال تعالى (ألا له الخلق والأمر).

وقال تعالى (ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير).

وقال تعالى (تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير).

الأمر الثالث: الإيمان بألوهيته.

أي: بأنه الإله الحق لا شريك له، فكل من اتخذ إلها مع الله فألوهيته باطلة.

قال تعالى (ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو

=

=

العلي الكبير).

الأمر الرابع: الإيمان بأسمائه وصفاته.

أي: إثبات ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو وصفه به رسوله ﷺ من الأسماء والصفات على الوجه اللائق به من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون). [وسيأتي مزيد بحث لهذا الأمر إن شاء الله].

(وملائكته) الملائكة: عالم غيبي خلقوا من نور، جعلهم الله طائعين له متذللين له.

والإيمان بهم يتضمن عدة أمور:

أولا: الإيمان بوجودهم، فمن أنكر وجودهم فهو كافر لأنه مكذب لله ولرسوله.

ثانيا: الإيمان بمن علمنا اسمه منهم كجبريل وإسرافيل ومن لم نعلم اسمه نؤمن بهم إجمالا.

ثالثا: الإيمان بما علمنا من صفاتهم، كصفة جبريل، فقد أخبر النبي ﷺ أنه رآه على صفته التي خلقه الله عليها وله ستمائة جناح وقد سد الأفق.

رابعا: الإيمان بما علمنا من أعمالهم التي يقومون بها بأمر الله تعالى كتسبيحه والتعبد له ليلا ونهارا بدون ملل ولا فتور.

(وكتبه) الإيمان بالكتب: هو التصديق الجازم بأن لله كتبا أنزلها على أنبيائه ورسله، وهي من كلامه حقيقة، وأنها نور وهدى، وأن ما تضمنته حق وصدق، ولا يعلم عددها إلا الله، وأنه يجب الإيمان بها مجملة إلا ما سمي منها وهي: التوراة أنزلت على موسى، والإنجيل أنزلت على عيسى، والزبور أنزلت على داود، والقرآن أنزل على محمد ﷺ.

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله

=

=

والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا).

(ورسله) الإيمان بالرسل يتضمن عدة أمور:

أولا: أن رسالتهم حق من عند الله تعالى، فمن كفر برسالة واحد منهم فقد كفر برسالة الجميع.

كما قال تعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) فجعلهم الله مكذبين لجميع الرسل، مع أنه لم يكن رسول غيره حين كذبوه.

ثانيا: الإيمان بمن علمنا اسمه منهم باسمه، وقد ذكر الله في كتابه خمسة وعشرين نبيا ورسولا، وأما ما لم نعلم اسمه فنؤمن به إجمالا، فالله أرسل رسلا لم يقصصهم علينا ولا يعلم عددهم إلا الله قال تعالى (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما).

ثالثا: الإيمان بأنهم بلغوا جميع ما أرسلوا به على ما أمرهم الله به، وأنهم بينوا بيانا لا يسع أحدا ممن أرسلوا إليه جهله قال تعالى (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين).

(لا نفرق بين أحد من رسله) فالمؤمنون يصدقون بجميع الأنبياء والرسل، لا يفرقون بين أحد منهم، فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلى سبل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله، حتى نسخ الجميع بشرع محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي تقوم الساعة على شريعته، ولا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين.

وهذا بخلاف الذين قال الله عنهم (إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين

=

=

ذلك سبيلا).

(وقالوا) أي: وقال الرسول والمؤمنون.

(سمعنا وأطعنا) أي: سمعنا ما أمرتنا به، وما نهيتنا عنه (وأطعنا) أي: وانقدنا لذلك بجوارحنا فعلا للمأمورات وتركا للمحظورات.

فالفرق بين السمع والطاعة، أن السمع هو القبول، والطاعة هي الامتثال والانقياد.

وهكذا صفات أهل الإيمان أن يقولوا سمعنا وأطعنا، كما قال تعالى (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون).

وقال عنهم (ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا).

بخلاف المكذبين من اليهود وغيرهم الذين قال الله عنهم (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا).

وقال تعالى عنهم (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع).

(غفرانك ربنا) أي: نسألك غفرانك، والمغفرة: ستر الذنب والتجاوز عنه.

(وإليك المصير) أي: إليك المرجع والمآب يوم يقوم الحساب.

كما قال تعالى (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله).

وقال تعالى (وإلى الله ترجع الأمور).

وقال تعالى (ألا إلى الله تصير الأمور).

(لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) أي: لا يكلف أحدا فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم.

كما قال تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا).

=

=

وقال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج).

وقال تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج).

وقال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).

وهذه هي الناسخة الرافعة لما كان أشفق منه الصحابة، في قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أي: هو وإن حاسب وسأل لكن لا يعذب إلا بما يملك الشخص دفعه، فأما ما لا يمكن دفعه من وسوسة النفس وحديثها، فهذا لا يكلف به الإنسان، وكراهية الوسوسة السيئة من الإيمان.

(لها ما كسبت) أي: من خير.

(وعليها ما اكتسبت) أي: من شر.

قال في التسهيل: وجاءت العبارة بلها في الحسنات لأنها مما ينتفع العبد به، وجاءت بعليها في السيئات لأنها مما يضر العبد، وإنما قال في الحسنات كسبت وفي الشر اكتسبت، لأن في الاكتساب ضرب من الاعتمال والمعالجة، حسبما تقتضيه صيغة افتعل، فالسيئات فاعلها يتكلف مخافة أمر الله، ويتعداه بخلاف الحسنات، فإنه فيها على الجادة من غير تكلف، أو لأن السيئات يجد في فعلها لميل النفس إليها، فجعلت لذلك مكتسبة، ولا لم يكن الإنسان في الحسنات كذلك: وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال.

(ربنا) أي: ربنا.

(لا تؤاخذنا) أي: لا تعاقبنا.

(إن نسينا) النسيان: ذهول القلب عن شيء معلوم.

قال ابن كثير: (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا) أي: إن تركنا فرضا على جهة النسيان، أو فعلنا حراما كذلك.

(أو أخطأنا) الخطأ: الوقوع في المخالفة من غير قصد، إما لجهل أو غير ذلك.

=

=

وفي حديث أبي هريرة: قال الله تعالى: نعم، وفي حديث ابن عباس: قال الله: قد فعلت.

وفي الحديث (إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) رواه ابن ماجه.

(ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا)

اختلف المفسرون في المراد بالإصر في هذه الآية:

القول الأول: أن الإصر هو العهد، أي: لا تحملنا عهدا نعجز عن القيام به.

قال به: ابن عباس- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - ومجاهد، وقتادة، والسدي، وابن جريج، والضحاك، والربيع.

القول الثاني: إن المراد به: الذنب الذي ليس فيه توبة ولا كفارة، أي: اعصمنا من اقترافه. قال به: ابن زيد.

القول الثالث: إن المراد به: الثقل العظيم. قال به: مالك، والربيع، وابن قتيبة، وأبو عبيدة، والسمرقندي، وابن خويز منداد.

القول الرابع: إن المراد به: أي لا تمسخنا قردة وخنازير. قال به: عطاء.

والمتأمل في هذه الأقوال يجد أنها بمعنى واحد، وهو نفي الحرج والمشقة.

قال الأزهري: "أصل الإصر: الثقل والشدة"، وأصر يأصره أصرا، حبسه.

والإصر: العهد، والإصر الذنب الثقيل.

قال الشوكاني: "الإصر: العبء الثقيل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه مكانه لا يستقل به لثقله، والمراد به هنا - ثم ذكر الأقوال السابقة - ثم قال: وهذا الخلاف يرجع إلى بيان ما هو الإصر الذي كان على من قبلنا لا إلى معنى الإصر في لغة العرب فإنه ما تقدم بلا نزاع".

ولا مانع من أن يكون الخلاف الوارد في تفسير الآية من باب اختلاف التنوع لا

=

=

التضاد، حيث ذكر كل واحد من المفسرين من الاسم العام بعض أنواعه(٥)، إذ الإصر في اللغة هو الثقل فتدخل التفاسير المذكورة فيه.

فمعنى الآية أي: لا تكلفنا من الأعمال الشاقة وإن أطقناها، كما شرعته للأمم الماضية قبلنا من الأغلال والآصار التي كانت عليهم، التي بعثت نبيك محمدا ﷺ نبي الرحمة بوضعه في شرعه الذي أرسلته به، من الدين الحنيف السهل السمح.

وقد ثبت في صحيح مسلم، عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: قال الله: نعم.

وعن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ قال: قال الله: قد فعلت.

قال ابن تيمية: أي: لا تكلفنا من الآصار التي يثقل حملها ما كلفته من قبلنا، فإنا أضعف أجسادا، وأقل احتمالا، وهذا في الأمر والنهي والتكليف.

الإصر: الشيء الثقيل الشاق الذي يعجز الإنسان عن تحمله من الأوامر والنواهي والتكاليف الشرعية.

قوله تعالى (كما حملته على الذين من قبلنا) (الكاف) للتشبيه، بمعنى (مثل) أي: مثل الذي حملته على الذين من قبلنا من اليهود والنصارى وغيرهم.

من ذلك أن الله جعل من شروط قبول توبة بني إسرائيل قتل أنفسهم، أي: قتل بعضهم بعضا، حتى إن الرجل يقتل أخاه وأباه، قال تعالى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم).

والحكمة من قوله (كما حملته على الذين من قبلنا) تذكير الأمة بعظيم فضل الله عليها، وما ميزها به من بين الأمم.

(ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) أي: من التكليف والمصائب والبلاء، لا تبتلينا بما لا قبل لنا به.

=

=

(واعف عنا) أي: فيما بيننا وبينك مما تعلمه من تقصيرنا وزللنا.

(واغفر لنا) أي: تجاوز عما ارتكبنا من المنهيات.

(وارحمنا) برحمتك الواسعة.

قال في التسهيل: قوله تعالى (واعف عنا واغفر لنا وارحمنآ) ألفاظ متقاربة المعنى وبينها من الفرق أن العفو ترك المؤاخذة بالذنب، والمغفرة تقتضي مع ذلك الستر، والرحمة تجمع ذلك مع التفضيل بالإنعام.

قال ابن كثير: (وارحمنا) أي: فيما يستقبل، فلا توقعنا بتوفيقك في ذنب آخر، ولهذا قالوا: إن المذنب محتاج إلى ثلاثة أشياء: أن يعفو الله عنه فيما بينه وبينه، وأن يستره عن عباده فلا يفضحه به بينهم، وأن يعصمه فلا يوقعه في نظيره.

(أنت مولانا) أي: أنت ولينا وناصرنا، وعليك توكلنا، وأنت المستعان، وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة لنا إلا بك.

والمراد بالولاية هنا الولاية الخاصة، وهي ولاية الله ﷻ للمؤمنين كما قال تعالى (الله ولي الذين آمنوا) وقال سبحانه (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم).

(فانصرنا على القوم الكافرين) أي: الذين جحدوا دينك، وأنكروا وحدانيتك، ورسالة نبيك، وعبدوا غيرك، وأشركوا معك في عبادك، فانصرنا عليهم، واجعل لنا العاقبة عليهم في الدنيا والآخرة، قال الله: نعم. وفي الحديث الذي رواه مسلم، عن ابن عباس: "قال الله: قد فعلت".

فنعم المولى تبارك وتعالى ونعم النصير لمن عبده وتوكل عليه واعتصم به.

قال تعالى (واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير).

وقال تعالى (وإن تولوا فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير).

وقال تعالى (بل الله مولاكم وهو خير الناصرين).

=

=

قال ابن عاشور: ووجه الاهتمام بهذه الدعوة أنها جامعة لخيري الدنيا والآخرة؛ لأنهم إذا نصروا على العدو، فقد طاب عيشهم وظهر دينهم، وسلموا من الفتنة، ودخل الناس فيه أفواجا.

ومن فوائد الآيتين: أن من صفات المؤمنين السمع، والطاعة؛ لقوله تعالى: {وقالوا سمعنا وأطعنا}؛ وهذا كقوله تعالى: {إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون * ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه فأولئك هم الفائزون} [النور: ٥١، ٥٢]، وكقوله تعالى: {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم} [الأحزاب: ٣٦]؛ والناس في هذا الباب على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من لا يسمع، ولا يطيع؛ بل هو معرض؛ لم يرفع لأمر الله، ورسوله رأسًا.

القسم الثاني: من يسمع، ولا يطيع؛ بل هو مستكبر؛ اتخذ آيات الله هزوًا، كقوله تعالى: {وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرًا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرًا فبشره بعذاب أليم} [لقمان: ٧]، وكقوله تعالى: {وقالوا سمعنا وعصينا} [البقرة: ٩٣]؛ وهذا أعظم جرمًا من الأول.

القسم الثالث: من يسمع، ويطيع؛ وهؤلاء هم المؤمنون الذين قالوا سمعنا وأطعنا، وقال الله سبحانه وتعالى فيهم: {ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزًا عظيمًا} [الأحزاب: ٧١].

ومنها: أن كل أحد محتاج إلى مغفرة الله؛ لقوله تعالى: {غفرانك}؛ فكل إنسان محتاج إلى مغفرة – حتى النبي ﷺ محتاج إلى مغفرة؛ ولهذا لما قال ﷺ: «لن يُدخل الجنة أحدًا عملُه قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني

=

=

الله منه برحمة»؛ وقال الله سبحانه وتعالى: {إنا فتحنا لك فتحًا مبينًا * ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر} [الفتح: ١، ٢]، وقال تعالى: {فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات} [محمد: ١٩]؛ واعلم أن الإنسان قد يكون بعد الذنب أعلى مقامًا منه قبل الذنب؛ لأنه قبل الذنب قد يكون مستمرئًا للحال التي كان عليها، وماشيًا على ما هو عليه معتقدًا أنه كامل، وأن ليس عليه ذنوب؛ فإذا أذنب، وأحس بذنبه رجع إلى الله، وأناب إليه، وأخبت إليه، فيزداد إيمانًا، ويزداد مقامًا - يرتفع مقامه عند الله ﷻ؛ ولهذا قال الله تعالى في آدم: {وعصى آدم ربه فغوى * ثم اجتباه ربه} [طه: ١٢١، ١٢٢]- فجعل الاجتباء بعد هذه المعصية - {فتاب عليه وهدى} [طه: ١٢٢]، وهذا كثيرًا ما يقع: إذا أذنب الإنسان عرف قدر نفسه، وأنه محتاج إلى الله، ورجع إلى الله، وأحس بالخطيئة، وأكثر من الاستغفار، وصار مقامه بعد الذنب أعلى من مقامه قبل الذنب.

ومنها: بيان رحمة الله سبحانه وتعالى بعباده، حيث لا يكلفهم إلا ما استطاعوه؛ ولو شاء أن يكلفهم ما لم يستطيعوا لفعل.

فإذا قال قائل: كيف يفعل وهم لا يستطيعون؟ وما الفائدة بأن يأمرهم بشيء لا يستطيعونه؟

فالجواب: أن الفائدة أنه لو كلفهم بما لا يستطيعون، وعجزوا عاقبهم على ذلك؛ وهذه قاعدة عظيمة من أصول الشريعة؛ ولها نظائر في القرآن، وكذلك في السنة.

ومن فوائد الآية: إثبات القاعدة المشهورة عند أهل العلم؛ وهي: لا واجب مع العجز؛ ولا محرم مع الضرورة؛ لكن إن كان الواجب المعجوز عنه له بدل وجب الانتقال إلى بدله؛ فإن لم يكن له بدل سقط؛ وإن عجز عن بدله سقط؛ مثال ذلك: إذا عجز عن الطهارة بالماء سقط عنه وجوب التطهر بالماء؛ لكن ينتقل إلى التيمم؛ فإن عجز سقط التيمم أيضًا - مثال ذلك: شخص محبوس مكبل لا

=

=

يستطيع أن يتوضأ، ولا أن يتيمم: فإنه يصلي بلا وضوء، ولا تيمم؛ مثال آخر: رجل قتل نفسًا معصومة خطًا: فعليه أن يعتق رقبة؛ فإن لم يجد فعليه أن يصوم شهرين متتابعين؛ فإن لم يستطع سقطت الكفارة؛ مثال ثالث: رجل جامع زوجته في نهار رمضان: فعليه أن يعتق رقبة؛ فإن لم يجد فعليه صيام شهرين؛ فإن لم يستطع فعليه إطعام ستين مسكينًا؛ فإن لم يجد فلا شيء عليه.

ومثال سقوط التحريم مع الضرورة: رجل اضطر إلى أكل الميتة بحيث لا يجد ما يسد رمقه سوى هذه الميتة: فإنه يحل له أكلها؛ وهل له أن يشبع؛ أو يقتصر على ما تبْقى به حياته؟

والجواب: إن كان يرجو أن يجد حلالًا عن قرب فيجب أن يقتصر على ما يسد رمقه؛ وإن كان لا يرجو ذلك فله أن يشبع، وأن يتزود منها - وأن يحمل معه منها - خشية أن لا يجد حلالًا عن قرب.

ومعنى الضرورة أنه لا يمكن الاستغناء عن هذا المحرم؛ وأن ضرورته تندفع به - فإن لم تندفع فلا فائدة؛ مثال ذلك: رجل ظن أنه في ضرورة إلى التداوي بمحرم؛ فأراد أن يتناوله: فإنه لا يحل له ذلك لوجوه:

الأول: أن الله حرمه؛ ولا يمكن أن يكون ما حرمه شافيًا لعباده، ولا نافعًا لهم.

الثاني: أنه ليس به ضرورة إلى هذا الدواء المحرم؛ لأنه قد يكون الشفاء في غيره، أو يشفى بلا دواء.

الثالث: أننا لا نعلم أن يحصل الشفاء في تناوله؛ فكم من دواء حلال تداوى به المريض ولم ينتفع به؛ ولهذا قال النبي ﷺ في الحبة السوداء: «إنها شفاء من كل داء إلا السام - يعني الموت»؛ فهذه مع كونها شفاءً لا تمنع الموت؛ ولذلك لو اضطر إلى شرب خمر لدفع لقمة غص بها جاز له ذلك، لأن الضرورة محققة، واندفاعها بهذا الشرب محقق.

=

=

الخلاصة الآن: أخذنا من هذه الآية الكريمة: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها} قاعدتين متفقًا عليهما؛ وهما:

أ- لا واجب مع العجز.

ب- ولا محرم مع الضرورة.

ومنها: يسر الدين الإسلامي؛ لقوله تعالى: {لا يكلف الله نفسها إلا وسعها}. ويتفرع على هذا أن يختلف الناس فيما يلزمون به؛ فالقادر على القيام في الفريضة يلزمه القيام؛ والعاجز عن القيام يصلي قاعدًا؛ والعاجز عن القعود يصلي على جنب؛ وكذلك القادر على الجهاد ببدنه يلزمه الجهاد ببدنه إذا كان الجهاد فرضًا؛ والعاجز لا يلزمه؛ وكذلك القادر على الحج ببدنه وماله يلزمه أداء الحج ببدنه، والعاجز عنه ببدنه عجزًا لا يرجى زواله القادر بماله يلزمه أن ينيب من يحج عنه؛ والعاجز بماله وبدنه لا يلزمه الحج.

ومنها: رفع المؤاخذة بالنسيان، والجهل؛ لقوله تعالى: {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}، فقال الله تعالى: «قد فعلت»؛ ولا يلزم من رفع المؤاخذة سقوط الطلب؛ فمن ترك الواجب نسيانًا، أو جهلًا، وجب عليه قضاؤه، ولم يسقط الطلب به؛ ولهذا قال النبي - صلوات الله وسلامه عليه: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها»؛ ولما صلى الرجل الذي لا يطمئن في صلاته قال له: «ارجع فصلِّ؛ فإنك لم تصلِّ»؛ ولم يعذره بالجهل مع أنه لا يحسن غير هذا؛ إذًا فعدم المؤاخذة بالنسيان، والجهل لا يسقط الطلب؛ وهذا في المأمورات ظاهر؛ أما المنهيات فإن من فعلها جاهلًا، أو ناسيًا فلا إثم عليه، ولا كفارة؛ مثال ذلك: لو أكل وهو صائم ناسيًا فلا إثم عليه؛ لقول النبي ﷺ: «من نسي وهو صائم فأكل، أو شرب، فليتم صومه»؛ وكذلك لو أكل وهو صائم جاهلًا فإن صومه صحيح سواء كان جاهلًا بالحكم، أو بالوقت؛ لأن أسماء بنت أبي بكر قالت: «أفطرنا على عهد رسول الله

=

=

ﷺ يومَ غيم، ثم طلعت الشمس»؛

ولم يؤمروا بالقضاء؛ ولكن لو فعل المحرم عالمًا بتحريمه جاهلًا بما يترتب عليه لم يسقط عنه الإثم، ولا ما يترتب على فعله؛ مثل أن يجامع الصائم في نهار رمضان وهو يجب عليه الصوم عالمًا بالتحريم – لكن لا يعلم أن عليه الكفارة: فإنه آثم، وتجب عليه الكفارة؛ لما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، هلكت قال: ما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم»؛ فألزمه النبي ﷺ بالكفارة (٢)؛ لأنه كان عالمًا بالحكم بدليل قوله: «هلكت».

فإن قال قائل: «قد ذكرتم أن المأمور لا يسقط بالجهل والنسيان»، فما الفائدة من عذره الجهل؟

فالجواب: أن الفائدة عدم المؤاخذة؛ لأنه لو فعل المأمور على وجه محرم يعلم به لكان آثمًا؛ لأنه كالمستهزئ بالله عز وجل وآياته، حيث يعلم أن هذا محرم، فيتقرب به إلى الله.

ومنها: أن من كان قبلنا مكلفون بأعظم مما كلفنا به؛ لقوله تعالى: {ربنا ولا تحمل علينا إصرًا كما حملته على الذين من قبلنا}؛ مثال ذلك: قيل لبني إسرائيل الذين عبدوا العجل: لن تقبل توبتكم حتى تقتلوا أنفسكم – أي يقتل بعضكم بعضًا؛ قيل: أنهم أمروا أن يكونوا في ظلمة، وأن يأخذ كل واحد منهم سكينًا، أو خنجرًا، وأن يطعن من أمامه سواء كان ابنه، أو أباه، أو عمه، أو أخاه، أو غيرهم؛ وهذا لا شك تكليف عظيم، وعبء ثقيل؛ أما نحن فقيل لنا – حتى في الشرك: {والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثامًا * يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا * إلا من تاب وآمن وعمل عملًا صالحًا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات} [الفرقان: ٦٨ – ٧٠].

=

=

ومن فوائد الآية: أن ينبغي للإنسان أن يسأل الله سبحانه وتعالى العافية، فلا يُحَمِّلُه ما لا طاقة له به؛ ففيه رد على الصوفية الذين قالوا: نحن لا نسأل الله تعالى أن يقينا ما يشق علينا؛ لأننا عبيده؛ وإذا حصل لنا ما يشق فإننا نصبر عليه لنكسب أجرًا.

ومنها: أنه ينبغي للإنسان سؤال الله العفو؛ لأن الإنسان لا يخلو من تقصير في المأمورات؛ فيسأل الله العفو عن تقصيره؛ لقوله تعالى: {واعف عنا}؛ وسؤالُ الله المغفرة من ذنوبه التي فعلها؛ لقوله تعالى: {واغفر لنا}؛ لأن الإنسان إن لم يُغفر له تراكمت عليه الذنوب، ورانت على قلبه، وربما توبقه، وتهلكه.

(تتمة): قال الغرناطي في ملاك التأويل القاطع: غ - قوله سبحانه: "الم". أقول وأسأل الله توفيقه: إن القول الوارد عنهم فى هذه الحروف المقطعة الواردة فى أوائل السور على كثرته وانتشاره منحصر فى طرفين أحدهما: القول بأنها مما ينبغى أن لايتكلم فيه ويؤمن بها كما جاءت من غير تأويل.

والثانى: القول بتأويلها على مقتضى اللسان وهذا مسلك الجمهور، وهذا الذى نعتقد أنه الحق لأن العرب تحديت بالقرآن وطلبت بمعارضته أو التسليم والانقياد وبمعرفتهم أنه بلسانهم ومعروف تخاطبهم وعجزهم مع ذلك عنه قامت الحجة عليهم وعلى كافة الخلق، وإذا سلم هذا فكيف يرد فى شئ منه خطابهم بما لا طريق لهم إلى فهمه، فلو كان هذا لتعلقوا به ووجدوا السبيل إلى التعلل فى العجز عنه وهذا مبسوط فى كتب الناس وغير خاف وقد انتشرت تأويلات المفسرين وتكاثرت والملائم بما نحن بسبيله ما أذكره مما لم أر من تعرض له وهو اختصاص كل سورة من المفتتحة بهذه الحروف بما افتتحت به منها فهذا ما يسأل عنه ولم أر من تعرض وهو راجح إلى ما قصدته هنا وما سوى هذا مما يتعلق بالسؤال على الحروف كورودها على حرف وعلى حرفين إلى خمسة وتخصيص هذه الحروف الأربعة عشرة وكثرة الوارد منها على ثلاثة إلى غير هذا فليس من

=

=

مقصدنا فى هذا الكتاب أما الأول فمن شرطنا.

والجواب عنه: أن وجه اختصاص كل سورة منها بما به اختصت من هذه الحروف حتى لم يكن ليرد "الم " فى موضع "الر " ولا "حم " فى موضع "طس " ولا "ن " فى موضع "ق " إلى سائرها، أن هذه الحروف لافتتاح السور بها ووقوعها مطالع لها كأنها أسماء لها بل هى جارية مجرى الأسماء من غير فرق وهذا إذا لم نقل بقول من جعلها أسماء للسور والعرب تراعى فى الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون فى المسمى من خلق أو صفة تخصه أو تكون فيه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائى للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة من الشعر بما هو أشهر فيها أو بمطلعها إلى أشباه هذا وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لغريب قصة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة فى أمرها وتسمية سورة الأعراف بالأعراف لما لم يرد ذكر الأعراف فى غيرها وتسمية سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها وكثر من أحكام النساء وتسمية الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها وان كان قد ورد لفظ الأنعام فى غيرها إلا أن التفصيل الوارد فى قوله تعالى: "ومن الأنعام حمولة وفرشا " إلى قوله "أم كنتم شهداء " لم يرد فى غير هذه السورة كما ورد ذكر النساء فى سور إلا ما تكرر وبسط من أحكامهن لم يرد فى غير سورة النساء وكذا سورة المائدة لم يرد ذكر المائدة فى غيرها فسميت بما يخصها.

فإن قلت: قد ورد فى سورة هود ذكر نوح وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام ولم تختص باسم هود وحده ـ عليه السلام ـ فما وجه تسميتها بسورة هود على ما أصلت وقصة نوح فيها أطول وأوعب؟

قلت: تكررت هذه القصص فى سورة الأعراف وسورة هود وسورة الشعراء

=

=

بأوعب مما وردت فى غيرها ولم يتكرر فى واحدة من هذه السور الثلاث اسم هود عليه السلام كتكرره فى هذه السورة فإنه تكرر فيها عند ذكر قصته فى أربع مواضع والتكرر من أعمد الأسباب التى ذكرناها.

فإن قيل: فقد تكرر اسم نوح فى هذه السورة فى ستة مواضع وذلك أكثر من تكرر اسم هود

قلت: لما أفردت لذكر نوح وقصته مع قومه سورة برأسها فلم يقع فيها غير ذلك كانت أولى بأن تسمى باسمه ـ عليه السلام ـ من سورة تضمنت قصته وقصة غيره من الأنبياء عليهم السلام وإن تكرر اسمه فيها أكثر من ذلك.

أما هود ـ عليه السلام ـ فلم يفرد لذكره سورة ولا تكرر اسمه مرتين فما فوقها فى سورة غير سورة هود فكانت أولى السور بأن تسمى باسمه ـ عليه السلام ـ.

وتسمية سائر سور القرآن جار فيها من رعى التسمية ما يجاريها فأقول: – وأسأل الله عصمته وسلامته –

إن هذه السور إنما وضع فى أول كل سورة منها ما كثر ترداده فيما تركب من كلمها ويوضح لك ما ذكرت أنك إذا نظّرت سورة منها بما يماثلها فى عدد كلمها وحروفها وجدت الحروف المفتتح بها تلك السور إفرادا وتركيبا أكثر عددا فى كلمها منها فى نظيرتها ومماثلتها فى عدد كلمها وحروفها فإن لم تجد سورة منها ما يماثلها فى عدد كلمها ففى اطراد ذلك فى المتماثلات مما يوجد له النظير ما يشعر بأن هذه لو وجد مماثلها لجرى على ما ذكرت لك وقد اطرد هذا فى أكثرها فحق لكل سورة منها أن لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وقع فى موضع "ق " من سورة "ق " "ن " من سورة "ن والقلم " وموضع ن ق لم يمكن لعدم المناسبة المتأصل رعيها فى كتاب الله تعالى فإذا أخذت كل افتتاح منها معتبرا بما قدمته لك لم تجد: "كهيعص " يصح فى

=

=

موضع "حم عسق " ولا العكس ولا "حم " فى موضع "طس " ولا العكس ولا "المر " فى موضع "الم " ولا عكس ذلك، ولا "المر " فى موضع "المص " بجعل الصاد فى موضع الراء ولا العكس فقد بان وجه اختصاص كل سورة بما به افتتحت، وأنه لا يناسب سورة منها ما افتتح غيرها، والله أعلم بما أراد.

الآية الثانية: قوله تعالى: "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين " فوصفه سبحانه بكونه هدى للمتقين وقال تعالى فى وصف التوراة والإنجيل فى أول سورة آل عمران: "وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس " ولم يقل هنا هدى للمتقين فللسائل أن يسأل عن الفرق الموجب اختصاص كل من الموضعين بما ورد فيه وهل كان يحسن ورود الناس فى موضع المتقين وورود المتقين فى موضع الناس؟

والجواب: أن الملائم المناسب ما ورد وأن عكسه غير ملائم ولا مناسب ووجه ذلك أن الكتاب المشار إليه هو الكتاب العزيز على ما فى مآخذ المفسرين من التفصيل وهو مما خصت به هذه الأمة، والتوراة كتاب موسى عليه السلام لبنى إسرائيل والإنجيل كتاب عيسى عليه السلام ولأمة محمد صلى الله عليه وسلم الفضل المعلوم فأشير بالمتقين إلى حال المخصوصين به، وقيل فى الآخرين: هدى للناس ليشعر بحال أهل الكتابين وفضل أهل الكتاب العزيز عليهم فلا يلائم كل موضع إلا بما ورد فيه.

فإن قيل: إنما صح لهم الوصف بالتقوى بعد اهتدائهم بالكتاب وتصديقهم به والتزامهم ما تضمنه.

قلت: لحظ فى ذلك الغاية فهو من باب التسمية بالمآل وهو باب واسع ومنه: "إنى أرانى أعصر خمرا " وإذا تقرر ما ذكرناه فعكس الوارد غير ملائم، والله أعلم بما أراد.

الآية الثالثة: قوله تعالى: "يخادعون الله والذين ءآمنوا وما يخدعون الا أنفسهم

=

=

وما يشعرون " وقال بعد: "ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يشعرون".

ثم قال بعد: "ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون " فنفى عنهم هنا العلم وفى الآيتين قبل الشعور فيسأل عن الفرق الموجب لهذا التخصيص.

والجواب عن ذلك: إن الشعور راجع إلى معنى الإحساس مأخوذ من الشعار وهو ما يلى الجسد ويباشره فيدرك ويحس من غير افتقار إلى فكر أو تدبر، فيشترك فى مثل هذا الإدراك العاقل من الحيوان وغير العاقل وأما العلم فلا يكون إلا عن فكر ونظر يحصله، وقد تكون مقدماته حسية أو غير حسية على قول المحققين من أرباب النظر فهو مما يخص العقلاء ولما كان الإيمان وهو التصديق لا يحصل إلا عن نظر وفكر يحصل العلم بالمصدق به، ولا يكون النظر والفكر إلا من عاقل يعرف الصواب من الخطإ وقد نفى المنافقون ذلك عن المؤمنين ونسبوهم إلى السفه وهو خفة الحلم وعدم التثبت فى الأمور وذلك فى قولهم: "أنؤمن كما آمن السفهاء " فرد الله ذلك عليهم بقوله: "ألا إنهم هم السفهاء " ونفى عنهم العلم فنفى عنهم ما نفوه عن غيرهم ووصفوا بما نسبوه لغيرهم ولما كان الفساد فى الأرض وروم مخادعة من لا ينخدع منتحل لا يخفى فساده على أحد ويوصل إلى ذلك بأول إدراك ناسبه أيضًا نفى الشعور ولم يكن ليناسبه نفى العلم فجاء كل على ما يناسب ويلائم.

وتعرض أبو الفضل بن الخطيب لما ورد فى هذه الآية فقال: إنما قال فى آخر هذه الآية "لا يعلمون " وفيما قبلها "لا يشعرون " لوجهين: أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلى نظرى وأما أن النفاق وما فيه من البغى يقضى إلى الفساد فى الأرض فضرورى جار مجرى المحسوس

والثانى أنه لما ذكر السفه وهو جهل كان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم انتهى، وما ذكرته أجرى مع لفظ الآي وأبين.

=

=

الآية الرابعة: قوله تعالى: "وتركهم فى ظلمات لا يبصرون صم بكم عمى فهم لا يرجعون " وورد فيما بعد: "ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون " ففى الأولى "لا يرجعون " وفى الثانية "لا يعقلون " مع اتحاد الأوصاف الواردة مورد التسبب والعلة فيما نسب لهم.

والجواب عنه: أنه لما مثل حال المنافقين بحال مستوقد النار لطلب الإضاءة وأنه لما أضاءت ما حولها أذهبها الله وطفيت فلم يكن له ما يستضئ به ويرجع إليه فنفى عنهم وجود ما يرجعون إليه من ضياء يدفع حيرتهم وهذا بين.

أما الآية الثانية فإنه مثل حال الكافرين فيها بحال الغنم فى كونها يصاح بها وتنادى فلا تفهم عن راعيها ولا تسمع إلا صوتًا لا تعقل معناه ولا نفهم ما يراد به كذلك الكفار فى خطاب الرسل إياهم فلا يجيبونهم ولا يعقلون ما يراد بهم وهذا مناسب وكل على ما يجب.

فإن قيل أما تمثيل الكفار وتشبيههم بالغنم فيما ذكر فقد أفصح ذلك قوله تعالى: "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام " فقد وضح هذا ما ذكرته إلا أن آية البقرة إنما ورد فيها ببادى سياق الكلام وظاهره تشبيه الكفار بالنعاق بالغنم لا بالغنم فكيف يرجع تقدير الآية إلى ما ذكرت؟

فالجواب: أن إيجاز الكلام يقتضى حذف ما يفهمه السياق اختصارًا فالتقدير فى الآية ما مر من الإشارة إلى التشبيه بالطرفين ومنه قول الشاعر:

وإنى لتعرونى لذكراك فترة كما انتفض العصفور بلله القطر

فشبه فى ظاهر الكلام ما يعروه من الفترة بانتفاض العصفور وليس مراده هذا وإنما يريد تشبيه ما يعروه بما يعرو العصفور بعد ما يدركه من بل المطر من الفترة وأنه ينتفض عندها كما ينتفض العصفور فحذف فى كل من الطرفين ما أثبت نظيره.

فالتقدير فى البيت: وإن لتعرونى لذكراك فترة فانتفض كما تعرو العصفور فترة

=

=

فينتفض فشبه ما يعروه بما يعرو العصفور والانتفاض بالانتفاض وعلى هذا حمل سيبويه الآية قال: "لم يشبهوا بما ينعق وإنما شبهوا بالمنعوق به " وإنما المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذين لا يسمع.

قال سيبويه: "ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى " وهذا تقدير معنى الآية. فإن قلت فكيف تقدير الإعراب؟

قلت: الأقرب فيه أن يكون على حذف مضاف أى ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع وعلى هذا حمله أكثر الناس وان شئت جعلت ما قدرنا عليه المعنى تقديرًا للمعنى والإعراب وقد أخذه على ذلك جملة من شيوخنا ومن قبلهم.

الآية الخامسة: قوله تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) " وفى سورة يونس: "أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين "، وفى سورة هود: "أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين".

يسأل عن قوله فى الأولى: "من مثله " وفى الثانية: "مثله " وما الفرق بين الموضعين؟ ولم قيل فى سورة هود بعشر سور؟ ولم وصف بمفتريات؟ ولم قال فى البقرة: "فادعوا شهدائكم " وفى الموضعين الآخريين: "من استطعتم " فهذه أربع سؤالات.

والجواب عن السؤال الأول: أن المراد إراءتهم ما يرفع شكهم فى نبوة محمد ﷺ فكأن قد قيل: إن شككتم فى نبوته وتخصيصنا إياه بذلك فلتأتوا برجل منكم غيره يصدر عنه أو يأتى بسورة واحدة من نمط طا سمعتم من محمد ﷺ وائتوا بشهداء يشهدون أن غيره قد سمع منه ما طلبتم به فإذا عجزتم عن ذلك مع التماثل فى

=

=

الخلق والعلم بمقادير الكلام، إذ ليس بغير لسانكم المألوف عندكم فإذا عجزتم عن ذلك ولابد من عجزكم فاتخذوا وقاية تنجيكم من النار التى يخبركم أنها معدة لمن يكذبه فلما كان المراد هنا ما ذكرناه من التعيضية فى قوله تعالى: "من مثله " وأما الوارد فى سورة يونس فإنما أريد به ما يجرى مع قوله تعالى: "أم يقولون افتراه".

فقيل لهم: إذا كان مفترى كما تزعمون فما المانع لكم عن معارضته فائتوا بسورة مماثلة للقرآن، فالمراد هنا نفى كلام مماثل للقرآن وإقامة الحجة عليهم بعجزهم عن ذلك والمراد فى البقرة نفى شخص يماثله ﷺ فى أن يسمع منه ما يماثل سورة واحدة من مثل القرآن فى فصاحته وعجائبه، فاختلف المقصدان فى السورتين مع الائتلاف فى تعجيزهم عن هذا وهذا فلما اختلفا لم يكن بد من "من " فى الأولى لإحراز معناها ولم يأت فى يونس لحصول المعنى المقصود فيها دون من.

فإن قلت فإن "من " لا تمنع هذا المعنى المقصود فى يونس قلت: إذا كان المعنى يحصل بثبوتها وسقوطها على السواء فقد بقى رعى الإيجاز وهو مقتض سقوطها، أما المعنى المقصود فى البقرة فلا يحصل الا بمن فلم يكن بد منها هنا، فورد ذلك كله على ما يجب ويناسب.

والجواب عن السؤال الثانى: وهو قوله تعالى فى سورة هود: "بعشر سور " فإنه والله أعلم لما قيل مفتريات فوسع عليهم ناسبة التوسعة فى العدد المطلوب لأن الكلام المفترى أسهل فناسبته التوسعة.

أما الوارد فى السورتين قبل فلم يذكر لهم فيها أن يكون مفترى بل السابق من الآيتين المماثلة مطلقا فذلك أصعب وأشق عليهم مع عجزهم فى كل حال، فوقع الطلب حيث التضييق بسورة واحدة وحيث التوسعة بعشر سور مناسبة جليلة واضحة وقد جاوب بما هذا معناه بعض المفسرين.

=

=

والجواب عن الثالث: أنه وصف لهم المطلوب منهم هنا بأن يكون مفترى ليحصل عجزهم بكل جهة فلا يقدرون على وجود شخص مماثل له ﷺ فى ظاهر الصورة الجنسية سمع منه ما يسمع من محمد ﷺ ولا يقدرون على مثل سورة واحدة من سور القرآن.

ولما كان ظاهر هاتين الآيتين المماثلة مطلقا قيل بعد ذلك: "ائتوا " بكلام مفترى على سهولة ما لا يتقيد بسوى الفصاحة وجاء ذلك من طلبهم بالتدريج، فأولا بالممثالة من غير ذكر: "مفترى " ثم قيل لهم: جيئوا بمفترى فلم يبق لهم عذر إلا العناد.

والجواب عن الرابع: أن قوله تعالى فى سورة البقرة: "وادعوا شهدائكم " المراد به من يشهد لكم أن شخصا مثله ﷺ قد سمع منه ما طلب منكم إذ لا يكتفى فى مثل هذا بمجرد دعوى المدعى فقيل لهم: ائتوا بسورة من شخصه مثله فى الجنسية وبمن يبتعد لكم بأن قد فعلتم.

وقيل لهم فى سورة يونس فئتوا بسورة مثل القرآن واستعينوا عى ذلك بمن قدرتم فلم يطلبوا هنا بمن يشهد لهم وانما قيل لهم: استعينوا فى النظم والتأليف بمن قدرتم لأن سماع ذلك منهم أن لو كان ولا سبيل إليه لا يحتاج معه إلى شهادة شاهد، أما لو ادعوا أن أحدًا سمع منه مثل القرآن لما قتع منهم بمجرد دعواهم ألا ترى استرواحهم إلى اقناع جهلتهم بما حكى سبحانه وتعالى عنهم بقوله: "لو نشاء لقلنا مثل هذا " والوارد فى هود كالوارد فى يونس.

الآية السادسة: هى أول آية تعرض لها صاحب كتاب الدرة وأجاب بغير ما هنا والله ينفع جميعنا بفضله.

وما يقع بعد مما لم يتعرض له صاحب كتاب الدرة من الآيات فننبه عليه بعلامة: ليعلم أنه من المفل كما تقدم.

=

قوله تعالى: "وقلنا يآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة " وفى سورة الأعراف: "ويآدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة "، فى هذا سؤالان:

الأول: ورود أمرهما بالأكل فى البقرة بواو النسق المقتضية عدم الترتيب ما لم يفهم من غيرها، وفى الأعراف: بالفاء المقتضية الترتيب والتعقيب والأمر واحد والقصة واحدة.

والثانى: وصف الأكل فى البقرة بالرغد ولم يقع هذا الوصف فى الأعراف مع اتحاد الأمر كما ذكرنا.

والجواب عن السؤال الأول: والله أعلم أن الوارد فى الآيتين مختلف فى الموضعين أما الوارد فى البقرة فقصد به الإخبار والإعلام لرسول الله ﷺ بما جرى فى قصة آدم صلوات الله وسلامه عليه وابتداء خلقه وأمر الملائكة بالسجود له وما جرى من إبليس عن السجود ثم ما أمر آدم من سكنى الجنة والأكل منها ولم يقصد غير التعريف بذلك من غير ترتيب زمانى أو تحديد غاية فناسبه الواو وليس موضع الفاء، وأما آية الأعراف فمقصودها تعداد نعم الله جل وتعالى على آدم وذريته ألا ترى ما تقدمها من قوله تعالى: "ولقد مكناكم فى الأرض " وما اتبع به هذا من ذكر الخلق والتصوير وأمر الملائكة بالسجود لآدم ثم قوله مفردا لإبليس: "اخرج منها مذءوما مدحورا " ثم بعد ذلك أمر آدم عليه السلام بالهبوط متبعًا بالتأنيس له ووصية ذريته فى قوله تعالى: "يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان " فتاسب هذا القصد العطف بالفاء المقتضية الترتيب والواو لا تقتضى ذلك وإنما بابها الجمع حيث لا يراد ترتيب وليس موضع شرط وجزاء فيكون ذلك مسوغًا لدخول الفاء، وإنما ورد هنا لما ذكرته من قصد تجريد التفصيل المحصل لتعداد النعم، ولما اختلف القصدان اختلفت العبارة عنهما، فورد كل على ما يناسب.

=

والله أعلم.

وأما السؤال الثانى فالجواب عنه: أن ورود الرغد فى آية البقرة وسقوط ذلك فى الأعراف إنما ذلك لأن المعنى من هنا التبعيض ومعناها بما هو تبعيض قد يسبق منه إرادة التقليل وهو غير مراد هنا، وإنما مصرف التبعيض هنا إلى المأكول منه، فإن ما اشتملت عليه الجنة من ذلك إذا أكلت منه ذرية آدم بأجمعها فإنما تأكل بعضا إذ فيها من كل متنعم به ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاجتمع هنا أن البعضية مرادة بالنظر إلى ما انطوت عليه الجنة وإباحة التوسعة فى أكلها مقصودة وليس ثم ما يحرزها فقال تعالى: "رغدًا " ليحصل المعنى التوسعة وتجردت "من " لإحراز معناها ولم يكن هنا بد إذ ليس فى السياق ما يحرز ذلك المعنى من التوسعة وذلك قوله تعالى: "من حيث شئتما " لإباحة ما فى أماكنها ومن المحال أن يباح لهما الأكل من حيث شاءا منها على اتساع المساحة وكثرة المآكل ثم يحجر عليهما التوسع فى الأكل والرغد فيه، هذا متناقض.

فإن قيل: قد وقع فى سورة البقرة: "حيث شئتما " وتلك توسعة فى الأماكن

قلت: ليس موقع حيث شئتما " موقع "من حيث شئتما " لأن "من حيث شئتما " يحرز ويعطى إباحة الأكل من ثمر كل موضع فيها.

أما حيث إذا لم يكن معها "من " فإنها تعطى بأظهر الاحتمالين إباحة الأكل فى كل موضع لا من ثمر كل موضع فقد يقال للشخص كل هذا العنقود حيث شئت من هذا البستان فإنما أبيح له أكل عنقود معين مخصوص حيث شاء من أماكن ذلك البستان ولم يتعرض بهذه العبارة لإباحة أكل ما فى كل موضع منه الا باحتمال ضعيف.

أما إذا قيل له كل من حيث شئت من مواضع هذا البستان فقد أبيح له الأكل من كل ما فى مواضعه، وحصلت التوسعة فى المأكل ولم يحصل ذلك عند سقوط

=

=

"من " على ما تقدم آنفا، فقد وضح افتراق الموضعين، وتعين ورود رغدًا فى البقرة إذ ليس ثم ما يحرزه وتعين سقوطه فى الأعراف لوجود ما بحرزه. والله أعلم بما أراد.

الآية السابعة: قوله تعالى: "قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم منى هدى".

وفى الأعراف "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو " وفى سورة طه "قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو".

ويسأل عن أى شئ لم ترد هذه الزيادة فى قوله فى البقرة: "قلنا اهبطوا منها جميعا "؟

والجواب عن ذلك: أنه لم يرد ذلك هنا اكتفاء بما فى الآية قبلها وهو قوله: "وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو". فلو قيل ذلك فى الآية بعدها مع الاتصال والتقارب لكان تكرارا لا يحرز فائدة لم تحصل بخلاف ما فى سورة الأعراف وسورة طه فورد كل على ما يجب ويناسب والله أعلم.

الآية الثامنة: قوله تعالى فى البقرة: "فمن تبع هداى " وفى سورة طه: "فمن اتبع هداى".

هنا سؤالان: ما فائدة اختلافهما وما وجه تخصيص كل موضع منهما بما اختص به؟

والجواب عنه والله أعلم: أن تبع واتبع محصلان للمعنى على الوفاء، و"تبع " فعل وهو الأصل و"اتبع " فرع عليه لأنه يزيد عليه وهو منبئ عن زيادة فى معنى فعل بمقتضى التضعيف فعلى هذا وبحسب لحظة ورعيه ورد فمن تبع وفمن اتبع وتقدم فى الترتيب المتقرر فمن تبع لإنبائه عن الاتباع من غير تعمل ولا تكلف ولا مشقة، وأما اتبع فإن هذه البنية أعنى بنية افتعل تنبئ عن تعمل وتحميل للنفس فقدم ما لا تعمل فيه وأخر اتبع لما يقتضيه من الزيادة ولم تكن إحدى العباراتين

=

=

لتعطى المجموع فقدم ما هو أصل وأخر ما هو فرع عن الأول وكلاهما هدى ورحمة وورد كل على ما يناسب ويلائم.

وجواب ثان ينبئ عليه ما تقدم فيكون جوابا واحدا وهو ان اتبع مزيد منبئ عن التعمل والعلاج كما تقدم ولا يفهم ذلك من تبع الذى هو الأصل وانما ينبئ فى الأظهر عن قضية يتلو فيها التابع المتبوع متقيدا به فى فعله من غير كبير تعمل ولا علاج وكل من العبارتين أعنى تبع واتبع إنما يستعمل فى الغالب حيث يراد مقتضاه مما بينا، ألا ترى قول الخليل عليه السلام فى اخبار الله تعالى عنه: "فمن تبعنى فانه منى " حين أشار بقوله "فانه منى " إلى الخاصة من سالكى سبيله باتباعه القديم، فعبر بما يشير إلى غاية التمسك والقرب حين قال: "منى " فناسب ذلك قوله: "تبعنى " يريد الجرى على مقتضى الفطرة وميز الحق بديها بسابقة التوفيق من غير إطالة نظر من حال هؤلاء من قيل فيه: "ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله " وهذه الآية وأمثالها مراد بها من تعامى عن النظر فى الدلالات وترك واضح الاعتبار وحمل نفسه بقدر الله على ما لا يشهد له نظر ولا يقوم عليه برهان فكأن هؤلاء تعلموا فى ذلك وعالجوا أنفسهم حتى انقادت طباعهم إلى غير ما تشهد به من الفطرة ولذلك استعير لمن جرى على حال هؤلاء البيع والشراء فقيل: "أولئك الذين اشروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم " لما كان ما بسط من الدلائل ونصب من الآيات والشواهد واضحا وكانوا ذوى أسماع وأبصار وأفئدة فما اعتبروا ولا أجدت عليهم كان سلوكهم سبل الغى والضلال تعملا وتركا للرشد على بصيرة ولذلك أخبر الله تعالى عن حال هؤلاء فى فعلهم ومرتكبهم بالجحود فسماه بهذا فى قوله تعالى: "فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ إذ كانوا يجحدون بآيات الله".

ولا يقال جحد إلا فيمن كتو معلوما بعد حصوله وتظاهر بباطل فقد اعتمل نفسه

=

=

غى ذلك فعبر عن مثل هذا بأتبع ولم يكن موضع "تبع " وكذلك قيل لمن وسم بالاسراف فى المخالفات من عصاة الموحدين فقيل لهم: "واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم " وذلك لإلفتهم المخالفات وانقياد نفوسهم لها حتى احتاجوا فى الإقلاع عن ذلك والأخذ فى خلاف حالهم إلى التعمل والعلاج، وكذا قيل لمن ألف الطاعات وارتاض لالتزامها: "لا تتبعواخطوات الشيطان " لإلفة نفوسهم الطاعات حتى انهم وقعت منهم مخالفة فبتعمل وعلاج لأنها خلاف المألوف فتأمل ما يرد هذا فانه يوضح بعضه، وإذا تقرر هذا فتأمل ما بين القضيتين، فأقول: لما تقدم فى آية البقرة قوله تعالى: " وقلنا يآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما " إلى قوله: "فمن تبع هداى " ولم يرد فيها مما كان من إبليس سوى ما أخبر به تعالى عنه من قوله: "فأزلهما الشيطان عنها " من غير تعرض لكيفية تناوله ما فعل ولا ابداء علة ولا كبير معالجة ناسب هذا: "تبع "، ولما ورد فى آية طه ذكر الكيفية فى إغوائه بقوله له: "هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى " وقد حصل فى هذا الإشارة إلى ما بسط من قوله فى الأعراف: "ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين " وقسمه على ذلك فكان هذه كله قد تحصل مذكورا فى آية طه بما تضمنته من الإشارة إليه، فأفهمت الآية قوة كيد اللعين واستحكام حيلته حتى احتنك الكثير من ذريته وحملهم على عبادة الطواغيت وتلقت النفوس المتعاقبة ذلك منه بقبول فصار تمييز الحق لا يحصل إلا بمعالجة وتعمل فناسبه فمن اتبع كما ناسب ما تقدم فى آية البقرة فمن تبع، من حيث لم يبسك فيها من كيد اللعين ما بسط فى آية طه فورد كل على ما يناسب معنى ونظما وإيجازا وإطالة بإطالة ثم إذا لحظ الترتيب فالجارى على رعية تقديم ما هو الأصل وتأخير ما هو الفرع فقيل فى آية البقرة: فمن تبع وفى آية طه: فمن اتبع، وحصل رعي الوجوه الثلاثة ووضح أنه مقتضى

=

=

النظم والله أعلم بما أراد.

الآية التاسعة: قوله تعالى: "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥) " وقال بعد: "استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين " يسأل عما أعقب به فى كل الموضعين وما وجه تخصيصه وهل يجوز وقوع كل منهما فى موضع الآخر؟

والجواب: ان قوله تعالى: "وانها لكبيرة..... الآية.

وقوله فى الآية الثانية: "إن الله مع الصابرين". كلا الإخبارين مناسب لقوله: "واستعينوا بالصبر والصلاة " فلا سؤال فى هذا وإنما يسأل عن تخصيص كل من الموضعين بما خص به اتباعا؟

والجواب عن ذلك أن قوله تعالى: "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين " مشير إلى التثاقل عنها والتكاسل الجاريين فى الغالب والأكثر مع ضعف اليقين وقلة الإخلاص وذلك مناسب لحال بنى إسرائيل ممن ذكرت فى الآيات قبل ألا ترى قوله تعالى فى المنافقين وإنما أكثرهم من يهود: "ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى".

وقوله: "وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى " فلما كان قوله تعالى فى الآية الأولى: "واستعينوا بالصبر والصلاة " مكتنفا بأمر بني إسرائيل ونهيهم ناسب هذا قوله تعالى: "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين " ولما كانت الآية الثانية معقبا بها أمر المؤمنين فى قوله تعالى: "يا أيها الذين ءآمنوا استعينوا بالصبر والصلاة " وحال من وسم بالإيمان حال رضى واستقامة ناسبهم وصفهم بالصبر إذ بالصبر على الطاعات حصول الدرجات فجاء كل على ما يناسب ولم يكن ليلائم واحدا من الموضعين غير ما أعقب به. والله أعلم بما أراد.

الآية العاشرة: قوله تعالى: "واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل

=

=

منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل " ووقع بعد: "ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة "، فأخر ذكر الشفاعة فى هذه الآية وقدم فى الأولى يسأل عن ذلك.

ووجه ذلك والله أعلم أنه لما تقدم فى الآية الأولى قوله تعالى: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم " والمأمور بالبر قد يأخذ به ويتمسك بموجبه فيسلم من العصيان وتكون فى ذلك نجاته وإذا أمكن هذا فقد وقع الاهتداء بأمر هؤلاء الذين قيل لهم: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم " فهو مظنة عندهم لرجائهم أن ينفع عند مشاهدة الجزاء الإحسانى للمأمورين بالبر حين قبلوا وامتثلوا أخذًا بظاهر حال الأمرين وإن كانوا يبطنون خلاف ما يظهرون وهذا جار على مألوف طمع اليهود، وقد ورد فى ذكر المنافقين تعلقهم فى القيامة بقولهم للمؤمنين: "ألم نكن معكم " فطمع من زاد على كونه مع المتعلق به أنه أمره فاقتدى بأمره واهتدى المأمور لما بخلوصه أخذا بظاهر ما صدر عن الآمر وان كان الآمر يبطن خلاف ما أمر به غيره إلا أن هذا أمكن من التعلق بالكينونة فى الدنيا مع الناجين وإذا تعلق هؤلاء بمجرد كونهم كانوا مع المؤمنين فتعلق من أمر بالبر زائد إلى كونه من المأمورين، وإن كان أمرة تظاهرا ووراءا أمكن، إلا أن كل ذلك لا ينفع ما لم يكن إيمان مخلص فلتوهم هؤلاء إمكان الشفاعة من أمرهم بالبر وطمعهم فى ذلك كان آكد شئ نفى الشفاعة لهم لإمكان توهمها ولم يتقدم فى الآية الأخرى ما يستدعى هذا فقدم فيها ذكر الفئة التى هى أولى وأحرى فى كمال التخلص على ما عهد فى الدنيا لو أمكنت والله أعلم بما أراد.

الآية الحادية عشرة من سورة البقرة قوله تعالى: "وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ "الآية.

وفى سورة الأعراف:: "وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ " فالقضية فى السورتين واحدة وقد ورد فى

=

=

سورة البقرة: "نجيناكم " مضعفا وفى الأعراف: "أنجيناكم " غير مضاعف، وفى سورة البقرة: "يذبحون " وفى سورة الأعراف: "يقتلون "، وقد ورد فى سورة إبراهيم "يسومونكم سوء العذاب ويذبحون " منسوقا بحرف العطف ففى هذه الآية ثلاث سؤالات تعرض منها صاحب كتاب الدرة للفرق بين "يذبحون " وقوله تعالى فى سورة إبراهيم "ويذبحون " وأغفل ما سوى ذلك.

والجواب عن الأول: ان الوارد فى سورة البقرة مقصود به تعداد وجوه الإنعام على بنى إسرائيل وتوالى الامتنان ليبين شنيع مرتكبهم فى مقابلة ذلك الإنعام بالكفر ولنقدم لذلك تمهيدًا فنقول: أنه تعالى بدأ عباده بالنعم وأحسن إليهم قبل إيجادهم حين ذكرهم فى الأزل بخصوص التكريم وسبقت رحمته غضبه وله المن والطول وعلى لحظ ما ذكرنا ورعيه جرى خطاب الخلق فى دعائهم إلى عبادته فقال تعالى فى أول وارد من ذلك فى كتابه العزيز على المعتمد من مقتضى الترتيب الثابت: "يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون " إلى قوله: "فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون " فذكرهم سبحانه بإيجادهم بعد العدم وجعله الأرض فراشا لهم والسماء بناء وانزال الماء من السماء واخراج الثمرات به وكل هذا انعام وإحسان منه لعباده من غير حاجة به إلى ذلك فدعا سبحانه الخلق لعبادته مذكرًا بإنعامه عليهم وبهذا أمر رسله فقال لموسى عليه السلام: "وذكرهم بأيام الله " أى بآلائه ونعمائه وعلى هذا جرى خطاب بنى إسرائيل فى سورة البقرة فى أول خطاب خوطبوا به ودعوا إلى عبادة الله وتصديق من قدم لهم فى أمره وأخذ عليهم العهد فى الإيمان به فقال تعالى: "يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم".

فأجمل تعالى ثم فصل فذكر نجاتهم من آل فرعون وفرق البحر بهم ونجاتهم وهلاك عدوهم بالغرق ثم ذكر عفوه عنهم فى عبادة العجل وتوبته عليهم وبعثهم

=

=

من موتهم عند طلبهم الرؤيا، وتظلياهم بالغمام إلى ما ذكر تعالى بعد هذا.
فلما كان موضع تعداد نعم وآلاء ذكروا بها ليزدجروا عن المخالفة والعناد ناسبه التضعيف لاثباته بالكثرة ولو قيل هنا واذ أنجيناكم لما أنبأ بذلك ولا ناسب المقصود مما ذكر، وأيضا فإن التضعيف فى: نجيناكم يناسب التضعيف الوارد بعده فى قوله: "يذبحون "، ولم يكن لفظ أنجيناكم غير مضاعف ليناسب.
والجواب عن السؤال الثانى: والله أعلم ان الذبح منبئ عن القتل وصفته وأما اسم القتل فلا يفهم الا اعدام الحياة ويتناول من غير المقتول فى الغالب فعبر أولا بما يوفى المقصود من الاخبار بالقتل مع احراز الإيجاز، إذ لو ذكر القتل وأتبع الصفة لما كان ايجازا، فعدل إلى ما يحصل عنه المقصود مع ايجاز فقيل: "يذبحون " وعبر فى سورة الأعراف بالقتل لأنه أوجز من لفظ يذبحون لأجل التضعيف إذ لفظ يذبحون أثقل لتضعيفه وقد حصلت صفة القتل فى سورة البقرة فأحرز الإيجاز فى الكل وجاء على ما يجب ويناسب والله أعلم.
والجواب عن السؤال الثالث: وهو قوله تعالى فى سورة إبراهيم: "ويذبحون أبنائكم ويستحيون نسائكم " منسوقا بواو العطف فوجه ذلك والله أعلم ان هذه السورة مبنية على الإجمال والايجاز فيما تضمنته من قصص الرسل وغير ذلك ولم يقصد فيها بسط قصة كما ورد فى غيرها مما بنى على الاستيفاء وكلا المرتكبين مقصود معتمد عند العرب: يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء وعلى هذا جرى خطابهم فى الكتاب العزيز وتأمل المقصدين فقد ورد فى سورة الأعراف وسورة هود قصص نوح وهود وصالح ولوط وموسى عليهم السلام فتأمل ما ما بين ورود هذه القصص الخمس فى هاتين السورتين وورودها خمستها فى سورة القمر وكيف مدت أطناب الكلام فى السورتين الاوليين ثم أوجزت فى سورة القمر أبلغ ايجاز وأوفاه بالمقصود، فلما

=

=

كان مبنى سورة إبراهيم عليه السلام على الإيجاز فيما تضمنت من هذه القصص افتتاحا واختتاما لقوله تعالى: "ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد " إلى قوله تعالى: "فردوا أيديهم فى أفواههم " وما بعد هذه من الآى وانه انضم فى هذه السورة إلى قصد الإيجاز تغليظ الوعيد فلبنائها على هذين الغرضين ورد فيها قوله تعالى: "واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم " إلى قوله تعالى: "يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبنائكم " فأشار قوله سبحانه: "بسومونكم سوء العذاب " إلى جملة ما امتحنوا به من فرعون وآله من استخدامهم واذلالهم بالأعمال الشاقة وامتهانهم واستحياء نسائهم لذلك وذبح الذكور فلما وقعت الإشارة إلى هذه الجملة مما كانوا يمتحنونهم به جرد منها وعين يالذكر أشدها واعظمها امتحانا فجئ به معطوفا كما أنه مغاير لما تقدمه فقيل: "ويذبحون أبنائكم " فعين من الجملة هذا وخص بالذكر تعريفا بمكانة وشدة الامر فيه، وهو مما أجمل أولا وشمله الكلام المتقدم.

كما ورد فى قوله تعالى: "من كان عدوا لله وملائكته " ثم قال: "وجبريل وميكال " فخصهما بالذكر والتعيين اعلاما بمكانهما فى الملائكة بعد أن شملهم قوله تعالى: "وملائكته " فالوارد فى سورة إبراهيم من هذه القبيل وقد تبين زجهه واتضحت مناسبته والله أعلم بما أراد.

وأما إعراب آية البقرة فيمكن فى قوله تعالى: "يذبحون أبنائكم " أن يحمل على البدل وعلى الاستئناف وهو الأولى وكأن قد قيل وما ذاك؟ فقيل: يذبحون أبنائكم ولا إشكال فى الأخرى.

الآية الثانية عشرة: قوله جل وتعالى: "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ

=

=

ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٥٩) " وفى سورة الأعراف: "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (١٦١) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ (١٦٢)".

فى ذلك عشرة سؤالات:

الأول: قوله تعالى فى سورة البقرة: "واذ قلنا ادخلوا " وفى سورة الأعراف: "واذ قيل لهم اسكنوا".

الثانى: قوله فى البقرة: "فكلوا " وفى الأعراف: "وكلوا".

الثالث: قوله تعالى فى البقرة: "رغدا " ولم يأت ذلك فى سورة الاعراف.

الرابع: قوله تعالى: "ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة".

وفى الأعراف: "وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا".

الخامس: قوله تعالى فى البقرة: "يغفر لكم خطاياكم " وفى الأعراف فى قراءة الجماعه غير أبى عمرو وابن عامر: خطيئاتكم " مجموعا جمع سلامه.

السادس: قوله: "وسنزيد المحسنين " وفى الأعراف: "سنزيد المحسنين".

السابع: زيادة منهم فى الأعراف وسقوط ذلك فى البقرة.

الثامن: قوله تعالى: "فأنزلنا " وفى الأعراف: "فأرسلنا".

التاسع: قوله تعالى: "على الذين ظلموا " وفى الأعراف: "عليهم".

العاشر: "بما كانوا يفسقون " وفى الأعراف: "بما كانوا يظلمون".

والجواب عن الأول: ان أمرهم بدخول القرية مغاير من حيث المعنى لأمرهم بسكناها وان كان الامر بدخولهم قد يشير بما نسق معه إلى سكناها لكن ليس نصا بل ولا هو ظاهر فبينت آية الأعراف ذلك وأوضحت المقصود، وحصل الامر بالدخول والسكنى وتبين وجه ورود العبارتين على الترتيب.

=

=

والجواب عن الثانى: أن قوله تعالى: "فكلوا " بحرف التعقيب وجهه ان الاكل لا يكون الا بعد الدخول ولا يكون قبله بوجه ولا نعه لتعذر وانما يكون مرتبا عليه فجئ بالحرف المحرز لذلك المعنى وانه على التعقيب من غير مهله.

وأما الوارد فى سورة الأعراف فإن السكن منجر معه الاكل ومساوق له ولا يمكن ان يكون مرتبا عليه فجاء بالحرف الصالح لذلك المعنى.

والجواب عن الثالث: وهو ورود قوله: "رغدا " فى البقرة وسقوط ذلك غى الأعراف أن تحته معنى مقصودا لا يحصل من شئ مما ورد فى الآية وانطوت عليه من الكلام، بخلاف آية الأعراف فإن مفهوم السكنى وهو الملازمة ولاقامة مع الامر بالاكل حيث شاؤوا مع انضمام معنى الامتنان والانعام المقصود فى الآية كل ذلك مشعر ومعرف بتمادى الاكل وقوة السياق مانعه من التحجير والاقتصار فحصل معنى الرغد فوقع الاكتفاء بهذا المفهوم الحاصل قطعا من سياق آية الأعراف ولو لم يرد فى سورة البقرة لم يفهم من سياق الآية كفهمه من سياق آية الاعراف.

وأما قوله سبحانه فى سورة البقرة: "وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة " وعكس ذلك فى الأعراف فوجه ذلك والله أعلم ان قولهم: حطة دعاء أمروا به فى سجودهم فلو ورد فى السورتين على حد سواء لأوهم من حيث مقتضى الواو من الاحتمال أنهم أمروا بالسجود والقول منفصلين غير مساوق أحدهما للآخر على أحد محتملات الواو فى عدم الرتبة فقدم وأخر فى السورتين ليحرز المجموع أن المراد بهدا القول ان يكون فى حال السجود لا قبله ولابعده وتعين بهذا معنى المعيه من محتملات الواو وتحرر المقصود وان المراد: وادخلوا الباب سجدا قائلين فى سجودكم حطة فاكتفى بتقلب الورود عن الافصاح بمعنى المعيه ايجازا جليلا وبلاغة عظيمة وقدم فى البقرة الأمر بالسجود لأن ابتداء السجود يتقدم ابتداء

=

=

الدعاء ثم يتساوق المطلوبان فجاء ذلك على الترتيب الثابت فى السور ولآى والله أعلم.

ومما يجب تمهيده لتخليص هذه المفهوم ان العرب الفصحاء إذا أخبرت عن مخبر ما أو أناطت به حكما من الأحكام وقد شركه غيره فى ذلك الحكم أو فيما أخبر به عنه وفد عطفت أحدهما على الآخر بالواو المقتضية عدم الترتيب فنهم مع ذلك إنما يبدأون بلأهم والأولى قال سيبويه رحمه الله: "كأنهم يقدمون ما بيانه أهم لهم وهم به أعنى " هذا معنى كلامه رحمه الله، قال الله سبحانه وتعالى: "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " فهذان مطلوبان مقامهما فى الطلب اليمانى معلوم ولكن المبدؤ به أهم.

وقال الله تعالى: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول " وقال تعالى: "آمنوا بالله ورسوله " وقال تعالى: "والله ورسوله أحق أن يرضوه". وهذا أكثر من أن يحصى وعكس الوارد منه ليس بالأفصح فعلى هذا التمهيد يفهم ما قدمنا فإن قوله تعالى: "وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة " مقتضاه على ما تمهد الابتداء بأول الأمرين فلا يمكن تحصيل ذلك فى الآيتين الا بالمساوقة وكونهما معا فى حالة واحدة فتدبر ذلك والله أعلم بما أراد، وأما الاختلاف فى جمع خطيئة فى السورتين فانها تجمه من حيث ثبوت تاء التأنيث فى الواحدة منها فى بالألف والتاء وتجمع أيضا مكسرة على فعائل كظعينه وظعائن وسفينه وسفائن وصحيفه وصحائف فالأصل خطاى مثل ظعائن ثم ترجع بمقتضى التصريف إلى خطايا كمطيه ومطايا فورد جمعها فى البقرة مكسرا ليناسب ما بنيت عليه آيات البقرة من تعداد النعم والالاء حسبما يتبين فى جواب السؤال لأن جموع التكسير ما عدا الاربعة أبنية التى هى: أفعل وأفعال وأفعله وفعله إنما ترد فى الغالب للكثرة فطابق الوارد فى البقرة ما قصد من تكثير الآلاء والنعم وأما الجمع بالألف والتاء فبابه القلة فى الغالب أيضا ما لم

=

=

يقترن به ما يبين أن المراد به الكثرة فناسب ما ورد فى الأعراف من حيث لم تبن آيها من قصد تعدد النعم على ما بنيت عليع آى البقرة فجاء كل على ما بناسب والله أعلم. وأما زيادة واو العطف فى قوله تعالى: "وسنزيد " فى البقرة وهو السؤال الخامس فإنما جئ بها هنا لأن المتقدم قبل هذه الآية من لدن قوله سبحانه: "يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم " إنما هى ألاء ونعم كما تقدم عددت عليهم على التفصيل شيئا بعد شئ فناسب ذلك عطف قضية الزيادة بالواو ليجرى على ما تقدم من تعداد الآلاء وضروب الإنعام بالعفو عن الزلات والامتنان بضروب الإحسان، لهذا القصد من احراز التعداد ورد: "وسنزيد " هنا بالواو ولم يكن ليحصل ذلط لو لم ترد الواو هنا وأما آية الأعراف فلم يرد قبلها ما ورد فى سورة البقرة وأما قوله: "فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم " وفى الأعراف: "فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم " فوجهه والله أعلم أن لفظ الذين ظلموا لفظ عام يحتمل التخصيص، والتخصيص يكون بدليل عقلى ودليل سمعى ومن المعلوم أن الامة من الناس والطائفة الكبيرة إذا خوطبوا بأمر أو نهى لم يكونوا فى تقلبه على حد سواء وهذا معلوم ويبين هذا فى هؤلاء المقصودين بهذا الإخبار قوله تعالى: "منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون " وقوله تعالى: "من أهل الكتاب أمة قائمة " وغير ذلك.

وإذا تأملت هذه الآية فهمت منها نفسها أنها ليست على عمومها، فزادت آية الأعراف تخصيصا سمعيا بما بعطيه حرف التبعيض فى قوله تعالى: "منهم " وآية الأعراف مخصصه للعموم البادى من آية البقرة ولهذا القصد من التخصيص ورد فى سورة البقرة: "فأنزلنا على الذين ظلموا " ولم يرد فيها فأنزلنا عليهم لأنه لو ورد كذلك لكان يتناول المتقدم ذكرهم على التعميم وليس مقصود فنحرز بقوله: "فأنزلنا على الذين ظلموا " أن المعذب هو الظالم من تقدم وجاء فى الأعراف:

=

=

"عليهم " لتخصيص ذكر الظال بقوله: "منهم " فجاء كل على ما يجب.
ويزيد ذلك بيانا ان قوله: "فأرسلنا " يقتضى بظهور ما وذلك بحسب مفهوم الارسال انسحاب العذاب لأن المعذب قد حرز ذكره وأما لفظ أنزل فلا يقتضى الانسحاب والتعيم بحسب اقتضاء أرسل فلهذا ورد مع ما لم يرد عمومه وهذا جواب السؤال الثامن. ولم يبق إلا قوله تعالى: "بما كانوا يفسقون " و: "بما كانوا يظلون " وهو السؤال التاسع ووجه ذلك والله أعلم أنه لما وصف اعتداؤهم نيطت بهم أولا صفة الظلم ومن المعلوم أن مواقعه تتسع ثم لما ذكر من اعتدائهم وسوء مرتكبهم غير ما تقدم وتضاعف موجب وبيل جزائهم وصفوا بالفسق المنبئ عن حال أوبق من الظلم.
ألا ترى أنه صفة ابليس قال تعالى: "الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه".
وقد جعل الله تعالى الفسق نقيض الإيمان وفى طرف منه فى قوله: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون " والظلم قد بقع على أضعف المعاصى قال تعالى: "ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله " وقال: "والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم " ولوقوعه على مختلفات المآثم ومطابقته لما قل أو كثر منها على وصف بالعظم حين أريد به الشرك.
قال تعالى: "ان الشرك لظلم عظيم " ويقول الشاكى للحاكم: ان هذا ظالم وقد ظلمنى فى خردلة فما فوقها ولا يلزمه من هذا القول شئ إذا صح له أدنى تعلق أما ان قال فاسق أو فسق فليس كذلك وكما يترقى فى الجزاء الاحسانى كذلك يترقى فى الطرف الآخر وهو فى الحقيقة ضد الترقى وسنزيد هذا ان شاء الله فى سورة المائدة بيانا فى وصفه سبحانه من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر ثم بالظلم ثم بالفسق وإذا تقرر هذا فتأمل آيات البقرة من لدن قوله تعالى: "يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم " إلى ذكر وصفهم بتظليلهم بالغمام كيف ذكروا

=

=

أولا بالظلم فقال تعالى عقب ذكرهم تظليلهم بالغمام: "وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون " ثم أردف ذكر اعتدائهم فى تبديلهم قولا غير الذى قيل لهم وأعقب بقوله: "فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون " وجعل الفسق ختام وصفهم الجارى جزاء على مرتكباتهم ولم يقع بعده ذكر علة منوطة بجزاء ما وقع منهم وإذا تأملت آية الأعراف وجدتها جارية على منهج ما ورد فى سورة البقرة وان أول وصفهم المبنى جزاء على مرتكباتهم قولع: "فأرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون " ثم قال تعالى: "واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر " إلى قوله تعالى: "كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون " فطابق هذا ما ورد فى البقرة من تقدم وصفهم أولا بالظلم ثم بعد ذلك بالفسق ووضح الاتفاق فى ختام القصة فى السورتين من غير اختلاف فيهما.

الآية الثالثة عشرة من البقرة: قوله تعالى: "فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا " وفى الأعراف: "فابجست " مع ان المعنى واحد فمعنى الانبجاس الانفجار يسأل عن وجه اختصاص كل من الموضعين بما ورد فيه.

والجواب والله أعلم ان الفعلين وان اجتمعا فى المعنى فليسا على حد سواء بل الانبجاس ابتداء الانفجار والانفجار بعدة غاية له قال القرطبى: "الانحباس أول الانفجار "، وقال ابن عطيه: "انبجست انفجرت لكنه أخف من الانفجار " وإذا تقرر هذا فأقول أن الواقع فى الأعراف طلب بنى إسرائيل من موسى عليه السلان السقيا قال تعالى: "وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه " والوارد فى سورة البقرة طلب موسى عليه السلام من ربه قال تعالى: "واذ استسقى موسى لقومه " فطلبهم ابتداء فناسبه الابتداء وطلب موسى عليه السلام غاية لطلبهم لأنه واقع بعده ومرتب عليه فناسب الابتداء الابتداء والغاية الغاية، فقيل جوابا لطلبهم: "فانبجست " وقيل اجابة لطلبه: "فانفجرت " وتناسب ذلك وجاء على ما يجب ولم يكن ليناسب

=

=

العكس. والله أعلم.

الآية الرابعة عشرة من سورة البقرة: قوله تعالى: "وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله " وفى سورة آل عمران: "ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة " فأخر فى سورة آل عمران ما قدم ذكره فى سورة البقرة فيسأل عن ذلك ووجهه والله أعلم أنهم لما سألوا فى البقرة عن مأكلهم ما فيه خسة وما يستلزم الذلة والصغار والمهنة فى التوصل إلى الانتفاع به وذلك ما طلبوه فى قولهم: "فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها " عوضا مما لا تكلف فيه ولا مشقة من المن والسلوى الذى كان ينزل عليهم عند الحاجة بغير مؤنة ولهذا قيل لهم: "أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير " فلما سألوا ما يستلزم مهنة النفس ودناءة الحال لما أجرى به الله تعالى العادة من أن الذى سألوه لا يتوصل إليه الا بتكلف ومشقة فلما سألوا ما حاصله خسة وامتهان ناسب ذلك أن يناط به وينبئ عليه ذكر ضرب الذلة والمسكنة عليهم ثم أعقب ذلك ما باؤوا به من غضب الله الذى سبق به القدر عليهم ونعوذ بالله من غضبه.

ولما تقدم فى آل عمران قوله تعالى: "لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون " ناسب هذا تقديم ما لا نصرة لهم معه ولا فلاح وهو ما باؤوا به من غضب الله عليهم فقال تعالى: "وباؤوا بغضب من الله " فجاء كل على ما يناسب ويلائم والله أعلم بما أراد.

الآية الخامسة عشرة: قوله تعالى: "ذلك بأنهم كانوا يكفرون بالله ويقتلون النبيين بغير الحق " وفى سورة آل عمران: "إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق " وفيها بعد: "لن يضروكم إلا أذى " إلى قوله تعالى: "ذلط بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق " بتنكير حق فى هذين الموضعين

=

=

وتعريفه فى البقرة واختصاص الآية الأخيرة بجمع التكسير فيما جمع فى الآيتين جمع سلامه فقيل: "النبيين فى الآيتين وقيل فى هذه الأخيرة الأنبياء مكسرا فهذان سؤالان.

والجواب عن الأول والله أعلم، بعد العلم بأن المذكورين فى الآيات الثلاث من بنى إسرائيل قد اجتمعوا فى الكفر والاعتداء أن هذه الآية الأخيرة لما كانت فيمن شاهد منهم أمر محمد ﷺ وعاين تلك البراهين واستوضح أنه الذى أخبر به موسى وغيره صلى الله عليهم أجمعين وتكاثرت الأدلة فى أمره ثم لم يجد ذلك عليهم إلا التمادى فى الكفر والعناد من بعد ما تبين لهم الحق كان الأنسب لمرتكبهم فى كفرهم أن يعبر عنهم أنهم ارتكبوه بغير سبهة ولا سبب يمكن التعلق به فقوله تعالى: "بغير حق " كأنه مرادف لأن لو قيل: بغير سبب ولا سبهة وذلك أوغل فى ذمهم وسوء حالهم لأنهم لا يمكنهم فى مرتكبهم تعلق بشئ البتة ولا أدنى شبهة ولما كانت الأولى فى سورة البقرة إنما هى فى سلفهم ممن لم يشاهد أمر محمد صلى اله عليه وسلم وقد وقع الافصاح فيها بكفرهم بعد تعريفهم بذكر آلاء ونعم وقد ورد فيها أن بعض تلك المرتكبات أو أكثرها قد عفى عنهم فيها ولا شك أن بعضهم قد سلم مما وقع فيه الأكثر من كفرهم وقد أفصحت آي بذلك فيما ذكر عقبها من أن الكفر السابق عمومه فى جميعهم ليس على ما يبدو منه والله أعلم وإنما هو راجع إلى أكثرهم فقد دخله خصوص يدل عليه قوله تعالى: "فبدل الذين ظلموا منهم قولا " وقوله تعالى: "وأكثرهم فاسقون "، فهم وإن وصفوا من الكفر والاعتداء بما وصفوا ليسوا فى ارتكاب البهت والمجاهرة بالباطل وموالاة التمرد والاعتداء وحال معاينة البراهين كحييى بن أخطب وأشباهه من المعاصرين لنبينا ﷺ والمشاهدين أمره فناسب حال أولئك الذين لم يشاهدوه ما وقع التعبير به من قوله تعالى: "بغير الحق " إذ ليس المعرف فى قوة المنكر

=

=

المرادف لقولك بغير سبب وأيضا فقد تقر عندهم من كتابهم أن مسوغ قتل النفس تقدم قتل النفس بغير حق قال تعالى: "وكتبنا عليهم فيها - أى فى التوراة - أن النفس بالنفس " وتقرر أيضا فى كتابهم رجم الزانى المحصن وقد عرفنا ذلك من دينهم بالخبر الصحيح وأنهم اعترفوا بذلك عند النبى ﷺ بعد إنكارهم وقوله تعالى فى خطاب موسى عليه السلام لهم بقوله: "ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين " فعرف بعظيم جريمة الارتداد والظاهر أن حكم المرتد عندهم القتل كحكمه عندنا وكيف ما كان فقد استقر عندهم ما يسوغ القتل ويوجبه بعد الإيمان وقد علموا أن الاتبياء عليهم السلام مبرؤون من ذلك كله فقوله تعالى: "بغير الحق " أى بغير وجه الحق المبيح للقتل فالألف واللام للعهد فى المسوغ المتقرر فى شريعتهم فقد افترق مقصد الآيتين وأما الأولى من آيتى آل عمران فخاصة بالمتمادين منهم على الكفر ولا تتناول الآية من أولها إلى آخرها خلافه فهى كالآية الثانية فيما أعطته ودلت عليه من التمرد والتمادى على الضلال فناسبها التذكير كالتى بعدها وهما معا بخلاف آية البقرة إذ لم يتقدم فى هاتين ما تقدم فى تلك ولا حال المذكورين فى هاتين كحال من ذكر فى تلك والله أعلم بما أراد.

والجواب عن السؤال الثانى: أن جمع التكسير يشمل أولى العلم وغيرهم وجمع السلامة يختص فى أصل الوضع بأولى العلم وإن وجد فى غيرهم فبحكم الالحاق والتشبيه كقوله تعالى: "إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين " وما يلحق بهذا.

وإذا تقرر هذا فورود جمع السلامة فى قوله فى سورة البقرة: "ويقتلون النبيين بغير الحق " مناسب من جهتين: إحداهما شرف الجمع لشرف المجموع والثانية مناسبة زيادة المد لزيادة أداة التعريف فى لفظ الحق وأما الآية الأولى من سورة آل عمران فمثل الأولى فى مناسبة الشرف ومناسبة زيادة المد للزيادة فى الفعل العامل

=

فى اللفظ المجموع فى قراءة من قرأ: "يقاتلون " ولما لم يكن فى الآية الثالثة سوى شرف المجموع وكانت العرب تتسع فى جموع التكسير فتوقعها على أولى العلم وغيرهم أتى بالجمع هنا مكسرا لتحصل اللغتان حتى لا يبقى لمن تحدى بالقرآن حجة إذ هم مخاطبون بما فى لغاتهم فلا يقصر فى شئ من خطابهم على أحد الجائزين دون الآخر إلا ألا يتكرر فإذ ذلك يرد على وجه واحد مما يجوز فيه فتفهم ما أجملته فسوف يتضح لك به إذا استوفيته ما يعينك على فهم الإعجاز.

الآية السادسة عشرة: قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " وقال فى المائدة: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون " وفى سورة الحج: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله بفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شئ شهيد".

فيها أربع سؤالات: تقديم النصارى فى سورة البقرة وتأخيرهم فى المائدة وتخصيص آية البقرة بقوله تعالى: "فلهم أجرهم عند ربهم " ورفع "الصابئون "فيالمائدة ولم يتبع وانفراد سورة الحج بسياقها وزيادة ذكر المجوس والذين أشركوا.

فأقول وأسأل الله توفيقه: إن المؤمنين أحق بالتقديم وهم أهل الخطاب والمتكلم معهم فى الآى قبل، فهم من حيث أحوالهم معظم من قصد بالخطاب والتأنيس ثم إن أهل الكتابين يلون المؤمنين فإنهم ليسوا كافرين بكل الرسل ولا منكرين بكل الرسل ولا منكرين لكل ما أنزل من الكتب فقد كانوا أقرب شئ لولا التبديل والتغيير والتحريف المقدر وقوعه عليهم، فإنهم قد قدم إليهم فنكثوا ونقضوا

=

وكفروا بمن قدم إليهم من أمره، واليهود أقدم تعريفا وأسبق زمانا فلما اجتمع الأصناف الثلاثة فى أنهم أهل الكتاب والمقرون بالبداءة والعودة وإرسال الرسل على اختلاف حالاتهم فى ذلك وأزمانهم كان تقديمهم على غيرهم أوضح شئ على الوارد فى سورة البقرة إلا أن ذكرهم لم يقع بحرف مرتب بل وقع الاكتفاء يترتيب الذكر لاستوائهم فى الغايات من استواء العواقب وإن الفائز من الكل إنما هو من كانت خاتمته فى دار التكليف الموافاة على الإيمان والإسلام وإن أكرمكم عند الله أتقاكم وإن الموافى فى الكل على المفر والكفر فى النار ثم عذابهم بحسب جرائمهم جزاء وفاقا فرتبوا ذكرا بحسب حالهم الدنياوى ولم يتقعد الترتيب بالحرف المرتب لحظا لحالهم الاخراوى فجرى ذكرهم فى سورة البقرة على هذا وأخر ذكر الصابئين لتأخرهم عن هؤلاء الأصناف فى أنهم ليسوا من أهل الكتاب أو ليسوا مثلهم فى ما وراء ما ذكر من أحوالهم فإيراد ذكرهم على ما في سورة البقرة بين، ثم قدم ذكر الصابئين فى سورة المائدة وزيادة بيان للغرض المذكور من أنه لا ترتيب فى الغاية الأخراوية إلا بنظر آخر لا بحسب الدنياوى والاشتراك فيما قبل الموافاة بل المستجيب المؤمن من الكل مخلص والمكذب متورط ثم مراتب الجزاء بحسب الأعمال فأوضح تقديم ذكر الصابئين فى سورة المائدة ما ذكرناه فإن قلت لم لم يقدم ذكرهم على الكل؟ قلت: لا وجه لهذا لمكانة المؤمنين وشرفهم فإن قلت فهلا قدموا على يهود قلت: قد كانت يهود أولى الناس بأن يكونوا فى رعيل من المستجيبين ومعهم جرى الكلام قبل هذا نعيا عليهم وبيانا لمرتكباهم ولعظيم ما جرى على من لم يؤمن منهم وترددت فيهم عدة آيات وذلك مما يوجب تقديم ذكرهم على من عدا المؤمنين.

فإن قلت فالنصارى مثلهم: قلت النصارى أقرب إلى الصابئين من حيث التثليث وسوء نظرهم فى ذلك وتصورهم ثم إنهم لم يجر لهم ذكر فيما تقدم هذه الآية

=

=

بخلاف يهود فبان من هذه الجهة تقديم يهود عليهم وإن كان يهود شر الطائفتين.
السؤال الثانى: وهو ورود اسم الصابئين فى المائدة بالرفع والجواب عنه أنه لما ورد مرفوعا تنبيها على الغرض المذكور وتأكيدا للتسوية فى الحكم وإذا اتفقوا فى الموافاة على الإيمان فنبه التقديم على هذا كما تقدم وزاد القطع على الرفع تأكيدا لأن قطع اللفظ عن الجريان على ما قبله محرك للفظ توجيهه عند سيبويه رحمه الله مقدم من تأخير وكأنه لما ذكر حكم المذكورين سواهم قيل والصابئون كذلك أى لا فرق بين الكل فى الحكم الأخراوى وهو على هذا التقدير أوضح شئ فيما ذكر، وأما على طريقة الفراء ومن قال بقوله من حمله على الموضع ففيه التقديم وأن التحريك القطعى فى اللفظ وإن لم يكن مقطوعا فى المنعنى لا يكون إلا لإحراز معنى وليس إلا ما تقدم.
والجواب عن السؤال الثالث: إن قوله تعالى فى سورة البقرة: "فلهم أجرهم " قد تقدم فى المائدة ما يعطيه ويحرزه فاكتفى به ألا ترى أن قوله تعالى: "ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم " تفسير بين للأجر الاخراوى المجمل فى قوله تعالى فى سورة البقرة: "فلهم أجرهم عند ربهم " إلى آخر الآية فقد حصل ما فى سورة المائدة مفصلا مبينا ما ورد فى البقرة مجملا فلو قيل فى آية المائدة فلهم أجرهم لكان تكرارا ورجوعا إلى الإجمال بعد التفصيل وذلك عكس ما ينبغى.
والجواب عن السؤال الرابع: أن آية سورة الحج إنما وردت معرفة بمن ورد فى القيامة على ما كان من يهودية أو نصرانية أو غير ذلك والآي الآخر فيمن ورد مؤمنا فافترق القصدان واختلف مساق الآى بحسب ذلك.
الآية السابعة عشرة: قوله تعالى: "وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه". وفى الآية الأخرى مما بعد: "وإذ أخذنا ميثاقكم
=

=

ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا " للسائل أن يقول: إن الخطاب فى الآيتين لبنى إسرائيل وهم المخبر عنهم بما بعد والمقول لهم: "خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون " وهو بأعيانهم المقول لهم فى الآية بعد: "واسمعوا "، فما وجه تخصيص كل من الآيتين بما أعقبت به؟ وهل كان يمكن تعقيب الأولى بقوله واسمعوا وتعقيب الثانية بقوله: واذكروا ما فيه الآية؟

والجواب: أنه لا يناسب كل آية منهما إلا ما به أعقبت، ووجه ذلك أن الآية الأولى تقدم قبلها قوله تعالى: "وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان " والكتاب: التوراة وقد سمعوه وعنه قيل وإليه أشير بقوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه "، وقد زاد هذا إيضاحا قوله فى سورة الأعراف: "وإذ نتقنا فوقهم الجبل كأنه ظلة وظنوا أنهم واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة " والاشارة بالقوة إلى عظيم تخويفهم برفع الجبل فوقهم كالظلة فقوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم " عقب ذكر كتابهم أوضح شئ وأنسبه ولما تقدم قبل الآية الثانية قوله تعالى: "ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم " وهذا الكتاب هو الكتاب العزيز واليه الإشارة بقوله: "وإذ قيل لهم آمنوا بما أنزل الله " بدليل قولهم – حيدة عن إيمانهم –: "نؤمن بما أنزل علينا " قال تعالى: "ويكفرون بما وراءه " أى يكفرون بالقرآن، قال تعالى: "وهو الحق " والاشارة للقرآن: "مصدقا لما معهم أى من التوراة فلما تقدم هنا ذكر القرآن وخلف يهود المعاصرون لرسول الله ﷺمعرضون الا القليل عن الإيمان وسماع القرآن فناسب إعراضهم عن سماعه تخصيصه هذا الموضع من المقول لسلفهم بقوله للخلف: "واسمعوا " ليكون إخبارا عن سلفهم وتعريضا لخلفهم، فوضح التناسب وأن العكس لا يناسب.

الآية الثامنة عشرة: قوله تعالى: "وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة " وفى سورة آل عمران: "ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات " فأفرد فى

=

=

البقرة الوصف وجمع فى آل عمران فقيل معدودات والجارى عليه الوصف فى السورتين قوله تعالى: "أياما " بلفظ واحد فيسأل عن موجب اختلاف الوصف فأقول: إن المجموع بالألف والتاء منحصر فى أربعة أضرب: ثلاثة متفق علها والرابع مختلف فيه.

فأما الثلاثة فكل علم لمؤنث نحو: هند ودعد، وكل ما فيه تاء التأنيث لمذكر كان أو لمؤنث عاقل أو غير عاقل نحو: طلحة وحوزة وشجرة، وكل مصغر لغير العاقل نحو دريهمات وما أشبه ذلك، فهذه الضروب الثلاثة متفق عليها وضرب رابع مختلف فيه وهو كل اسم مكبر لغير العاقل مذكرا كان أو مؤنثا لم يسمع فيه عن العرب جمع تكسير نحو حمام وحمامات وسبطر وسبطرات وجمل سبحل وسبحلات وسرادق وسرادقات وايوان وايوانات وربحل وربحلات فإن سمع من العرب شئ من هذا جمع جمع تكسير لم يجز جمعه بالألف والتاء.

قال سيبويه رحمه الله: "قالوا جوالق وجواليق فلم يقولوا جوالقات حين قالوا جواليق يعنى حين كسروا وقالوا فى المؤنث عيدات حين لم يكسروها على بناء يكسر عليه مثلها".

ثم إن صفة كل مؤنث جارية عليه فى حكمه من التأنيث إلا أربعة أضرب وهى: فعلى وأفعل، وفعلى فعلان، وما يشترك فيه المذكر والمؤنث من الصفات كمعطار ومذكار وميناث، وما ينفرد به المؤنث كحائض وطامث، فهذه الضروب الأربعة لا يجمع شئ منها بالألف والتاء وسائر ما يجرى على المؤنث من الصفات لا يمتنع من ذلك.

ثم إن ما يجمع جمه التكسير من مذكر غير عاقل قد يتبع بالصفة المفردة مؤنثه بالتاء كما يفعل فى الخبر تقول: ذنوب مغفورة وأعمال محسوبة، وقال تعالى: "فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة ونمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة " ومنه قوله

=

=

تعالى مخبرا عن يهود: "وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة "، ثم قد يجمع هذا الضرب بالألف والتاء رعيا لمفرده وان لم يكثر الا أنه فصيح ومنه: "واذكروا الله فى أيام معدودات".

وإذ تبين ما ذكرناه وانه الجارى الكثير مع ما وقع فى آية البقرة من الإيجاز وفى الأخرى من الاطالة ألا ترى قوله تعالى: "فى آية آل عمران: "ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات " وفى البقرة: "وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة " واخباره تعالى باغترارهم بقوله: "وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون "، وهذا بسط لحالهم الحامل على سوء مرتكبهم ولم يقع فى سورة البقرة تعرض لشئ من ذلك بل أوجز القول ولم يذكر سببه فناسب الإفراد الإيجاز وناسب الجمع الاسهاب ولو جمه فى سورة البقرة وأفرد فى سورة آل عمران أو أفرد فيهما أو جمع فيهما لما ناسب فورد كل على ما يناسب ويجب. والله أعلم.

الآية التاسعة عشرة: قوله تعالى: "قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم " وفى سورة الجمعة: "ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم " فيسأل عن تخصيص آية البقرة بقوله: "ولن يتمنوه " وآية الجمعة بقوله: "ولايتمنونه " مع اتحاد الاخبار؟ ووجه ذلك والله أعلم أن آية البقرة لما كان الوارد فيها جوابا لحكم أخراوى يستقبل وليس فى الحال منه إلا ما زعم مجرد واعتقاد أن الأمر يكون كذلك ناسبه النفى بما وضعه من الحروف لنفى المستقبل لأن لن يفعل جواب سيفعل، ولما كان الوارد فى سورة الجمعة جوابا لزعمهم أنهم أولياء الله من دون الناس وذلك حكم دنياوى ووصف حالى لا استقبال فيه ناسبه النفى بلا التى لنفى ما يأتى من غير اختصاص الا بغير الماضى وقد تتعاقب مع ما التى لنفى الحال.

فإن قلت: فإن ما النافية أخص بالحال فهى أنسب قلت: قد يفهم من ما نفى مجدد

=

=

للحال دون ما يتصل به فقد يقول القائل: ما يقوم زيد، يريد ما يقوم اليوم ولا يريد أنه لا يقوم غدا وما صالحة لهذا المعنى وهم إنما أرادوا أنهم أولياء مستمرون على ذلك وان تلك صفتهم فى الحال وما يليه إلى آخر حياتهم إذ ذلك هو الموجب أن تكون لهم الدار الآخرة خالصة من دون الناس كما زعموا فلما كان زعمهم هذا ناسبه نفى دعواهم زتكذيب زعمهم بحرف أنص فى نفى ذلك وانه لا يقع منهم التمنى فى حالهم ولا فيما بعده أبدا. فإن قلت: ان قوله "أبدا " قد أحرز هذا قلت: تأكيد ذلك أبلغ فنغى بلا وأكد بالتأبيد فجاء كل على أعلى البلاغة والله أعلم.

الآية الموفية عشرين: قوله تعالى: "ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير " وورد فيما بعد: "ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين " وفى الرعد: "وكذلك أنزلناه حكما عربيا وائن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا واق". للسائل أن يسأل عما اختلف فى هذه الآى مع اتفاقها فى مطالعها ومعناها؟ والجواب عن ذلك والله أعلم بما أراد: ان الوارد فى سورة الرعد لم يتقد قبله من متكبات أهل الكتاب فى كفرهم وعنادهم مثل ما تقدم قبل الآية الأولى من سورة البقرة ألا ترى أنه لم يذكر قيل آية الرعد من أمرهم فى ذلك مفصحا به إلا قوله تعالى: "ومن الأحزاب من ينكر بعضه " على قول من قال ان المراد بالأحزاب هنا أهل الكتاب وهذا بعد مدحه من آمن منهم بقوله تعالى: "والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك " وهو: عبد الله بن سلام رضي الله عنه وأمثاله ممن آمن منهم ثم اتبع بقوله تعالى: "ومن الأحزاب من ينكر بعضه " يريد - والله أعلم - ومن أحزابهم على من قال ذلك كما تقدم فلما لم

=

=

يتقدم بسط ذكرهم وأوجز الكلام واكتفى بالايماء ناسبه ايجاز التحذير من حالهم فقال تعالى: "ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا واق "، فجئ "بما "وهو أوجز من "الذى "لفظا ما لم يقترن بها ما يقتضى التوسعة فى معناها حسبما يتبين بعد، وقيل: "ولا واق " وذلك أوجز من قوله فى آية البقرة: "ولا نصير " لفظا ومعنى فورد هذا كله موجزا ليناسب ما قبله ولما تقدم قبل الآية الأولى من سورة البقرة عدة آيات فى بسط أحوالهم وقبيح مرتكباتهم ولقرب ذلك إلى الآية المقصودة توجب الوارد فيها قوله تعالى عنهم: "وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية " إلى قوله: "يوقنون "، ثم عرف من حال أهل الكتابين وبعدهم عن الإيمان بقوله: "ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم "، فبعد هذا الاطناب فى وصفهم قال تعالى: "ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير " وهذا مناسب لما قبله من الاطناب لفظا كما أن آية الرعد مناسبة لما قبلها لإيجاز لفظ "ما "فإنها على حرفين وأما "الذى " فعلى خمسة أحرف، ثم إن معنى نصير أوسع من حيث أن فعيلا من أبنية المبالغة فيعطى كثرة وفاعل ليس كذلك ثم إن لفظ واق أوجز فقد تبين فرقان ما بينهما وناسب الاسهاب الاسهاب والايجاز الايجاز.

ولما ذكر بعد هذه الآية من مرتكبات أهل الكتاب وعنادهم ما بسطته الآى بعد وجاء قوله بعد: "ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين " بعد إطناب زائد وتعريف بأكثر مما تقدم وردت الآية المتكررة مراعى فيها ذلك فجئ فيها بـ "من " التى للغاية أو لابتداءها والمقصود أوفى وأمعن، وجئ بـ "ما " عوضا من الذى لأنها هنا بسياقها بعد من كيف ما قدرتها من موصولية أو موصوفية تعطى الاستيفاء وتقتضيه فروعى هنا معناها وروعى فيما

=

=

تقدم لفظها وقوله سبحانه: "إنك إذا لمن الظالمين" يتضمن من أشد مما يتضمن نفى الولى والواقى والنصير ألا ترى قوله تعالى: "والظالمون ما لهم من الله من ولى ولا نصير".

فقد انتفى هنا الولى والنصير مع زيادة الوصف بالظلم وليس نفى الظلم حاصلا من انتفاء الولاية والنصرة حصوله بالذكر والتنصيص فهذه الآية أبلغ من الآيتين فناسب ذلك زيادة الاطناب فيما قبلها ولشدة موقعها قدم الله لنبيه ﷺ تنزيهه عن اتباع أهواءهم فقال: "وما أنت بتابع قبلتهم"، فقد وضح افتراق المقاصد المقاصد فى إفراد هذه الآى على الانحاء الثلاثة.

ويحتمل ذلك توجيها آخر ان ثبت أن آية الرعد من المكى وذلك أن المنزل بعد المكى زاده ﷺ فى علم أحكام شريعته وغير ذلك مما لم يكن عنده فترتيب الآى الثلاث بحسب الحاصل عنده ﷺ فكانت آية الرعد أوجزها مناسبة للحاصل قبل نزول سورة البقرة ثم كانت آية البقرة الأولى أبلغ فى الاسهاب لما زاد أيضا ويمكن التقاء التوجيهين وربنا أعلم بما أراد.

الآية الحادية والعشرون: قوله تعالى: "وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا يتى للطائفين والعاكفين والركع السجود" وفى سورة الحج: "وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بى شيئا وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع والسجود".

للسائل أن يسأل عن تخصيص سورة البقرة بقوله: "والعاكفين" وتخصيص سورة الحج بقوله: "والقائمين" مع اتحاد الأمر بتطهير البيت لمن ذكر فى الموضعين.

والجواب عن ذلك والله أعلم ان المراد بالقائمين هنا ذوو الاقامة والملازمة على صفة مخصوصة وإذا أريد بالقائمين هذا فهو والعكوف مما يصح أن يعبر

=

=

بأحدهما عن الآخر مع أن لفظ العكوف أخص بالمقصود فيكون خصوص آية الحج بقوله: "والقائمين " لتقدم ذكر العكوف فى قوله تعالى قبل الآية: "سواء العاكف فيه والباد "، فلما تقدم ذكر العكوف متصلا بالآية وقع الاكتفاء بذلك وعدل عن التكرار الذى من شأن العرب العدول عنه الا حيث يراد تعظيم أو تهويل نحو قوله تعالى: "الحاقة ما الحاقة " وشبه ذلك.

ولما لم يقع ذكر العكوف قبل آية البقرة ولا بعدها - وهو مراد لكونه أخص بالمقصود - لم يكن بد من الإفصاح وكأن قد قيل فى سورة الحج: والقائمين معتكفين فأغنى ذكرهم متقدما عن الإتيان به حالا مبينه، وأغنى قوله فى آية البقرة: "والعاكفين " عن قوله: "القائمين " لأن العكوف الملازمة وهو المراد بالقيام فورد كل على ما يجب وينسب، وقوله: "والركع السجود " يراد به المصلون ومن قال ان المراد بقوله: "والقائمين " المصلون فوجهه أن ذكر العكوف قد حصل فيما تقدم فأكتفى به ولم يكن وقع قبل آية البقرة ولا بعدها فلم يكن بد من ذكره وعبر عن المصلين بالركع السجود وتحصل أنه المقصود فى الآيتين ووردتا على ما يجب ويلائم والله أعلم بما أراد.

الآية الثانية والعشرون: قوله تعالى: "وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدًا آمنا " وفى سورة إبراهيم: "رب اجعل هذا البلد آمنا "، فنكر فى سورة البقرة وعرف فى سورة إبراهيم بأداة العهد فيسأل عن ذلك.

ووجهه والله أعلم أن اسم الإشارة الذى هو "هذا "فى سورة البقرة لم يقصد تبعيته اكتفاء بالواقع قبله من قوله تعالى: "وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا "، وقوله: " وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود.... الآية "وتعريف البيت حاصل منه تعريف البلد لا سيما بما تقدم من قول إبراهيم عند نزوله بولده بحرم الله ودعائه أولا بقوله: "ربنا إنى أسكنت من

=

=

ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم....

الآية "، فتعرف البيت تعريف للبلد فورد اسم الإشارة غير مفتقر إلى التابع المبين جنسه كالجارى فى أسماء الإشارة اكتفاء بما تقدمه مما يحصل منه مقصود البيان، فانتصب بلدا مفعولا ثانيا وآمنا نعتا له واسم الإشارة مفعولا أول غير محتاج إلى تابع لقيام ما تقدم مقامه ولو تعرف لفظ بلد بالألف واللام وجرى على اسم الإشارة لم يكن ليحرز بيانا زائدا على ما تحصل مما تقدم بل كان يكون كالتكرار.

فورد الكلام على ما هو أحرز للإيجاز وأبلغ فى المقصود مع حصول ما كانت التبعية تعطيه فجاء على ما يجب وأما سورة إبراهيم فلم يتقدم فيها ما يقوم لاسم الإشارة مقام التابع النعرف بجنس ما يشار إليه فلم يكن بد من إجراء البلد عليه تابعا له بالألف واللام على المعهود الجارى فى أسماء الإشارة من تعيين جنس المشار إليه باسم جامد فى الغالب عطف بيان على قول الخليل.

أو نعتا على الظاهر من كلام سيبويه، وانتصب اسم الإشارة المتبع على أنه مفعول أول و"آمنا " على أنه مفعول ثان ولم يكن عكس الوارد ليحسن ولا ليناسب وقيل فى الوارد فى سورة البقرة أنه أشار إليه قبل استقراره {بلدا} فأراد اجعل هذا الموضع أو هذا المكان بلدا آمنا واكتفى عن ذكر الموضع بالإشارة إليه

واسم الإشارة على هذا مفعول أول و"بلدا "مفعول ثان و"آمنا "نعت له، وأشار إليه فى سورة إبراهيم بعد استقراره {بلدا} فجرى البلد على اسم الإشارة نعتا له وآمنا مفعول ثان قاله صاحب كتاب الدرة وهو عندى بعيد إذ ليس بمفهوم من لفظ الآى وهو بعد ممكن والله أعلم.

الآية الثالثة والعشرون: قوله تعالى: "ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم " وفى آل عمران: "لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم

=

=

الكتاب والحكمة " وفى الجمعة: "هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة "، فقدم فى الأولى "ويعلمهم الكتاب والحكمة " وأخر "ويزكيهم " وورد فى السورتين بعد على العكس من ذلك فللسائل أن يسأل عن وجه ذلك.

والجواب عنه - والله أعلم - أنه لما كانت دعوة إبراهيم عليه السلام قبل وجود الضلال فى الذرية المدعو لها وانما تحصل لهم من تزكيتهم ورفع ضلالهم المتوقع وقوعه بما يمنحونه من التعليم وما يتلى عليهم من الآيات لأن ذلك هو السبب فى حصول التزكية والسلامة من الضلال إذا وفقوا للانقياد له ألا ترى أن ارتباط التزكية بأعمال الطاعات قال تعالى: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها " وانما كانت تزكية لهم بانقيادهم للطاعة فيما يطالبهم به من ذلك ويأخذه منهم فتأخر ذكر التزكية المسببة عما به تحصل وذلك بعد هدايتهم للإيمان فجاء على الترتيب من بناء المسبب على سببه.

ولما كان مقصود الآيتين الأخيرتين إنما هو ذكر الامتنان عليهم بهدايتهم بعد الضلال الذى كان قد وجد منهم والتعريف بإجابة دعوة إبراهيم عليه السلام أخر ذكر تعليمهم الكتاب والحكمة المزيلين لضلالهم ليكون تلوه ذكر الضلال الذى أنقذهم الله منه بما علمهم وأعطاهم وأمتن عليهم وهو ثانى المسببين، فكان الكلام فى قوة أن لو قيل: ويعلمهم ما به زوال ضلالهم، وأخر فى هاتين الآيتين ذكر السبب ليوصل بمسببه الأكيد هنا الذى كان قد وقع وهو رفع ضلالهم من عظيم محنته ولو أخر ذكر التزكية لما أحرز هذا المعنى المقصود هنا فاختلاف الترتيب إنما هو بحسب اختلاف المقصدين ورعى ما ذكر فورد كل على ما يجب ويناسب والله أعلم بما أراد.

الآية الرابعة والعشرون: قوله تعالى: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما

=

=

كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون".

للسائل أن يسأل عن وجه تكرر هذه الآية بنصها فيما بعد؟ ووجه ذلك والله أعلم انهم لما تعلقوا بأسلافهم ممن كان على سنة إبراهيم واسماعيل ومن كان فيهم من الأنبياء عليهم السلام وظنوا أن تعلقهم بهم نافع لهم قيل لهم لن ينفعكم الا عملكم وأما التعلق بأولئك من غير اقتداء بهم ولا اهتداء بهديهم فليس بنافع بل لهم أعمالهم ولكم أعمالكم "تلك أمة قد خلت...

الآية " ثم لما قرروا على ما يعتقدونه فيهم وقيل لهم: أتقولون إنهم كانوا على كذا، ليسوا على ما ظننتم أأنتم أعلم أم الله؟ فهل أظلم منكم إذ قد علمتم تحريفكم واجترامكم؟ وبعد هذه فكل مطلوب بنفسه وما اجترحه: "تلك أمة قد خلت... الآية". فتكريرها لتنوع ما نص عليه من مرتكباتهم الدائرة على جامع واحد من تخيل التعلق بهم مع مخالفتهم فيما كانوا عليه وسنزيد هذا بيانا ان شاء الله.

الآية الخامسة والعشرون: قوله تعالى: "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم " وفى سورة آل عمران: "قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم".

فى هذه ثلاث سؤالات: قوله "قولوا آمنا بالله " وفى الثانية "قل آمنا بالله "، وقوله "وما أنزل الينا " وما عدى بعده بعلى، الثالث قوله "وما أوتى النبيون من ربهم " وفى الثانية "والنبيون من ربهم "

والجواب عن الأول: إن قوله تعالى "قولوا " أمر لجميع المخاطبين المقصودين بهذا وأما قوله "قل " فأمر للنبى ﷺ فلحق ضمير الجمع أولا لخطابهم ولم يلحق ضمير فى الثانى لإفراد الخطاب وضمير الواحد لا يبرز.

=

=

والجواب عن الثانى: إن قوله فى البقرة "وما أنزل الينا " لما قيل قبله "قولوا".
وهو أمر للرسول ومن اتبعه على التشريك كالوارد فى قوله تعالى "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون " ثم قال "وقالوا سمعنا وأطعنا " فشرك بينهم وأخبر سبحانه أن الجميع قالوا ذلك وكذا أمر هنا جميعهم فقال "قولوا". وإذا كان الأمر للجميع وجرى على حقيقته فإنما أنزل إليهم لأن المنزل عليه حقيقة هو الرسول لا المؤمنون وإذا قلنا أنزل على المؤمنين فمجاز كما أنا إذا قلنا أنزل إلى الرسول لم يقع موقع أنزل عليه وان كان كل منهما جائزا إلا أنا إذا اخذنا الكلام على أن لا تضمين ولا تقدير فإنما نقول: أنزل على الرسول وأنزل المؤمنين مع فصاحة أنزل إلى الرسول وووروده فى القرآن فلما قال فى سورة البقرة "قولوا " وأمر الجميع ناسبه الينا كما ورد فى قوله تعالى "وقولوا آمنا بالذى أنزل الينا وأنزل عليكم " حين خوطب الجميع ولما قال فى آل عمران "قل " وكان الخطاب للرسول ناسبه: علينا لأنه أنزل عليه فجاء كل على ما يجب.
والجواب عن السؤال الثالث: أى زيادة قوله فى البقرة "وما أوتى النبيون من ربهم " وسقوط ذلك فى السورة الأخرى ووجه ذلك أن الأمر فى البقرة لما كان للرسل وللمؤمنين ناسبه تأكيد ذكر الانزال على النبين لأن المؤمنين لا يفرقون بين أحد منهم وقد فرق غيرهم فناسب حالهم وسجل إيمانهم بالجميع تأكيد مقالهم وتثبيت اعتقادهم فقالوا "وما أوتى النبيون من ربهم " ولما كان توجه الأمر فى السورة الأخرى ببادى الخطاب من قوله "قل " خاصا به وبعد ذلك زقع التعميم ناسبه عدم التأكيد لتنزه الرسول عليه السلام حالا ومقاما عن التفريق بين أحد من الرسل.
الآية السادسة والعشرون: قوله تعالى: "قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره "،
=

=

وقال بعد: "ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغفل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجهك شطره " للسائل أن يسأل عن الوجه فى ما تكرر فى هذه الآيات من الأمر يالتولى وهل ذلك لحامل من المعنى أم لا؟

والجواب عن ذلك والله أعلم: إن كل قضية تكليفية إذا كانت مما يتأكد فانها ترد ملحوظة الجهات منبها على ما يحرز مطلوبها على الكمال مدفوعا عنها وان ضعفت طوارق الاحتمال اعتناء منه سبحانه بهذه الأمة لتحصيل سلامتها من الأمر المحمول على من قبلها.

ألا ترى أن بنى إسرائيل إنما لحقهم الامتحان فى أمر البقرة من جهة الاكلاق فى قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة " فورد الأمر مطلقا مع ما جبلت عليه نفوسهم من التثاقل فى تلقى الطاعات من المأمورات فتابعوا لتحرير المطلوب وشددوا فشدد عليهم وهذا مما حفظت منه هذه الأمة.

ألا ترى قوله تعالى فى فرضية الصيام: "يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم... الآيات " كيف حدد بشهر وعين بالتسمية وبين وقت الامساك بضبط طرفيه وبين لهم حال المرض وحال السفر وأمروا بتميل العدة على مأ أوضح الشرع إلى غير ذلك مما يحصل به على المطلوب فيرفع حكم الإطلاق الداخل منه الاختلاف للحتمال وكل هذا أو أكثره قبل أن يسألوا وكذا قبل أن يسألوا وكذا جرى فى أمر القبلة عند التحويل.

فقوله تعالى فى أول الأمر بالتوجه قبل البيت "فول وجهك شطر المسجد الحرام " وان كان قد تقيد بالأداة المعينة للجهة فإن فيه احتمالا أن يكون خاصا به ﷺ أو عاما له ولأمته.

فإن قيل قد علم من قبله ﷺ أن حكمه على الواحد حكم على الجميع وأن

=

=

الخطاب له خطاب له ولأمته وذلك كله ما لم يرد تخصيص.

فجوابنا عن هذا أن الكلام فى هذه الآية ليس خاصا بمن سلم بالقواعد المستقرات من الكتاب والسنة وإنما كلامنا معتمد فيه القطع بذوى الزيغ والارتياب ممت يتعلق بما تشابه منه طعنا فى الدين واتباعا لسبيل الملحدين وشأن هؤلاء التعلق بأدنى احتمال من غير تسليم لما وراء ذلك.

وعلى هذا نقول ان قوله تعالى: "فول وجهك شطر المسجد الحرام " أمر يدفع احتمال خصوصه ﷺ دون أمته بالأمر بالتولى ثم تحصل مع هذا من قوله "وحيث ما كنتم " أن ذلك لا يختص بمكان دون مكان ثم يبقى احتمال نذكره وما يزيله بعد.

وأما قوله تعالى "ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام " فإعلام له ﷺ بتسوية حالى الظعن والاقامة ونه خرج عن المدينة مسافرا فحاله حيث توجه كحاله فى المدينة مقيما ولم يكن هذا ليحصل نصا لا احتمال فيه مما تقدم من الامر فقد حصل من هذا ما لم يتحصل نصا مما تقدم.

وقوله بعد: "ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام " هذا مما كرر لا لمجرد التوكيد وان كانت القصة لها تعلق بيهود وانكارهم التحويل فالتأكيد يلائم ولكن ذكر ليحصل منه التوكيد وبناء ما بعده عليه من قوله "وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره " والمراد بهذا وحيث ما كنتم من البلاد والمواضع التى خرجتم اليها حيث كانت من الارض كلها فإن قيل أن هذا قد تقدم حيث ذكر هذا اللفظ بعيه الذى هو "وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره " فالجواب أن ذلك محتمل أن يراد به وحيث ما كنتم من نواحى المدينة وما يرجع اليها إذ لم يتقدم ذكر الخروج عنها كما تقدم هنا فارتفع بهذا التكرار ذلك الاحتمال المتقدم مع انجرار التوكيد فإن قيل فقد تكرر قوله أخيرا "ومن حيث خرجت فول وجهك

=

=

شطر المسجد الحرام " قلت: لما أغقب قوله أولا " ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام " بقوله تعالى "وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون " زجاءت هذه الآية بين آية الأمر من قوله "فول وجهك شطر المسجد الحرام " وبين ما شأنه أن يكون مبنيا عليها من قوله تعالى "وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره "، فلما تباعد عنها كرر توكيدا ولينبنى عليه ما ينبغى اتصاله به وهذا كقوله تعالى "أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا ةعظاما أنكم مخرجون " فأعيدت "أنكم "تأكيدا ولينبنى عليه الخبر وكذا أعيد قوله تعالى "ومن حيث خرجت " لينبنى عليه "وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره".

وبهذا اللحظ لم يتكرر شئ من الآية لمجرد توكيد بل كل مما يظن تكرارا مفيد معنى لم يحصل محرزا مما قبله ووضح التناسب فى ذلك كله والله أعلم.

الآية السابعة والعشرون: - قوله تعالى: "إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف اليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها". وفى سورة العنكبوت: "ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله". وفى سورة الجاثية: "واختلاف اليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها".

للسائل أن يسأل عن وجه اختصاص آية العنكبوت بمن دون الأخريين وعن قوله فى سورة الجاثية: "وما أنزل الله من السماء من رزق " فسمى الماء النازل من السماء رزقا بخلاف ما فى آيتى البقرة والعنكبوت.

والجواب عن الأول: أن زيادة "من " فى قوله فى العنكبوت: "من بعد موتها " زيادة بيان وتأكيد نوسب به ما تقدم من قوله "من نزل " فإن بنية فعل للمبالغة والتكثير وذلك مما يستجر البيان والتأكيد فنوسب بينهما ولما لم يقع فى الآيتين الأخرتين

=

=

إلا لفظ "أنزل " ولا مبالغة فيها ولا تأكيد ولا انجر فى الكلام ما يعطيه لم يكن فيهما ما يستدعى زيادة "من " ليناسب بها فلم تقع فى الآيتين ولو قدر ورود عكس الواقع بزيادة "من " فى آيتى البقرة والجاثية وسقوطها فى آية البقرة لما ناسب ذلك أصلا فوضح تناسب الوارد وامتناع خلافه.

والجواب عن السؤال الثانى: إن آية الجاثية لما تأخرت فى الترتيب الذى استقر عليه القرآن كانت مظنة لبيان أن الرزق عن الماء قال تعالى: "ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات " وقال تعالى: "ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد "، فقال فى سورة الجاثية: "من رزق " تسمية للماء بما عنه يتسبب وتكون مبالغة فى بيان ما تقدم كما قال تعالى "وفى السماء روقكم وما توعدون".

الآية الثامنة والعشرون: قوله تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا " وفى سورة لقمان: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا " فللسائل أن يسأل عن الفرق ووجه اختصاص كل من الموضعين بالواو فيه؟

والجواب: أنه لا يقال ألفى بمعنى وجد التى فى قولهم: وجدت الضالة فتتعدى إلى واحد ولا يقال ألفى بمعنى وجد التى بمعنى علم متعديا إلى اثنتين وما يقع منتصبا بعد مفعوله فى مثل قولك: ألفيت زيدا عالما فإنما انتصابه على الحال بدليل أنه لا يوجد إلا نكرة.

فوجد لفظ مشترك يقال بمعنى العلم وبمعنى العثور على الشئ والذى هو الوجدان تقول من هذا وجدت الضالة أى عثرت عليها وإذا تقرر هذا فنقول إنه قد تقدم قبل آية البقرة قوله تعالى: "يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان "، ثم قال: "إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا

=

=

على الله ما لا تعلمون " وخطوات الشيطان وأمره أهواء مضلة، وذلك كله فى طرف نقيض من مقتضى العلم وحصل من هذا أن الشيطان هو الذى يأمرهم ويدعوهم إلى أن يقولوا على الله ما لا يعلمون فحصل من هذا أنه لا علم عندهم ولا توهم علم، وإنهم اعتمدوا اتباع آبائهم فيما يأمر به الشيطان فناسب هذا قولهم "بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا " لأن ما ألفوا عليه آباءهم وجدان لا علم معه حاصلا ولا متوهما فناسب جوابهم ما عليه حالهم وما هم عليه ولما تقدم فى سورة لقمان قوله تعالى: "ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير " فحصل ذكر "علم " وإن كان منفيا ولأن جدالهم ينبئ أنهم توهموا أن ذلك علم وأنهم على شئ فقد حصل من مجادلتهم أنهم يظنون أنهم على علم كما قال تعالى: "يحسبون أنهم على شئ " ولا يجادل إلا متعلق بشبهة يظن أنها علم فناسبه قوله تعالى مخبرا عنهم: "بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا " لاشتراك لفظ وجد إذ يكون بمعنى العلم. وجواب ثان: هو أن ألفى أكثر حروفا من وجد فناسب لفظ ألفى طول آية البقرة وناسب لفظ وجد إيجاز آية لقمان مراعاة لفظية ملحوظة فى البلاغة فحصل التناسب فى اللفظ والمعنى والله أعلم بما أراد.

الآية التاسعة والعشرون: قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم "، وجاء فى ثلاثة مواضع "وما أهل لغير الله به " أولها فى سورة المائدة: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به "، والثانى فى سورة الانعام: "قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به "، والثالث فى سورة النحل: "فكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه

=

=

تعبدون إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به". يتعلق بهذه الآى الأربع خمسة سؤالات: أحدها تقديم المجرور الذى هو "به" فى سورة البقرة وتأخيره فيما سواها الثانى تخصيص آية البقرة بقوله تعالى: "فلا إثم عليه "، الثالث: تخصيص آية الانعام بقوله "فإن ربك غفور رحيم"، الرابع: زيادة ما زيد فى آية المائدة من المحرمات، الخامس: تخصيص آية المائدة بقوله تعالى "فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم".

والجواب عن الأول: أن العرب مهما اعتنت بشئ أو قصدت به قصد زيادة من تأكيد أو تشريف قدمته أو قدمت ضميره وليس من كلامهم إجراء هذه الاغراض مجرى غيرها فلكل مقام مقال ألا ترى قول قائلهم: إياك أعنى وقول مجاوبه: وعنك أعرض وأنشد سيبويه رحمه الله:

لتقربن قربا جلديا ما دام فيهن فصيل حيا فتقديم فيهن يحرز معنى لا يحرزه التأخير وقال تعالى: "ولم يكن له كفوا أحد" وبسط هذا فى مظانه وقال تعالى: "فبذلك فليفرحوا" وقال تعالى: "إياك نعبد وإياك نستعين" وهو كثير فى المضمرات والظروف والمجرورات ومن نحوه قوله تعالى: "وكانوا فيه من الزاهدين" وقوله تعالى: "إنى لعملكم من القالين" ولكون هذا فى صلة الموصول تكلف بعض النحويين فى تعلقه تقدير اسم فاعل يفسره ما بعد الموصول وإذا حقق رجع إلى الأول قال سيبويه رحمه الله: "كأنهم يقدمون الذى هو أهم لهم وهم ببيانه أعنى".

وآية البقرة قد تقدم قبلها قوله تعالى: "يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض" وقوله نعالى: "يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم"، فورد تعريفهم بذكر ما أبيح لهم وورد ما يقصد إيجابه وندبيته وإن كان إنما يراد بها هنا الاباحة مفتتحا بنداء المخاطبين ومعقبا فيه ما أعملوا بإباحته لهم بالأمر بالشكر الجليل تلك

=

=

النعمة وعظيم التوسعة فيها من قوله تعالى: "مما فى الأرض " وقوله "من طيبات ما رزقناكم " فلتوسعة الإحسان والإنعام ما أمروا بالشكر.

فلما تحصل بهذه المقاصد الجليلة ما ليس فى شئ من تلك المواضع والآيات الأخر وخص ما ذكره بعد بما حرم عليهم بكلمة "إنما " المقتضية الحصر والرافعة لضعف المفهوم حسب ما تقرر من الأصول إذ ليس قوله "إنما الولاء لمن أعتق " مثل قوله "فيما سقت السماء العشر "، "وفى سائمة الغنم الزكاة " فى قوة المفهوم المسمى بدليل الخطاب فلما تحصل فى هذه الآية ما أشير إليه من تأكيد هذا المحرم ما ليس فى الآى الأخر ناسبه تقديم المضمر المجرور فى قوله "وما أهل به لغير الله " ليكون الكلام بتقديم المجرور بقوة أن لو قيل: إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير والمهل به لغير الله وهذا مقصود الكلام ولم يكن تأخير المجرور ليحرز هذا الذى قدرناه ولا ليناسب ما تقدم فجرى الكلام كله من أول القصة إلى آخرها على أسلوب من البلاغة ملحوظ فى آخره وأوله.

أما الآى الأخر فليس فيها ما ما فى هذه فتأخر الضمير المجرور إلى محله الذى هو موضعه إذ لم يقصد هذا القصد ولم يكن ليلائمه التقديم ولهذا المجموع وما جرى فى الآية من الإطناب الجليل أعقب هذا الكلام بقوله "فلا إثم عليه " ليناسب ما ذكر ووقع الاكتفاء فى غيرها بما فيها كل ذلك على ما يناسب وهذا هو الجواب عن السؤال الثانى.

والجواب عن السؤال الثالث: إن الله سبحانه وتعالى لما قدم فى آية الأنعام وجرى من قدم ذكره وتعنيفهم بقوله "أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم". أتبعه بقوله " قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير " ثم قال "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك... " وهذا التفات لأن الجارى على لا

=

=

أجد فيما أوحى إلى أن لو قيل فإن ربى أو فإن الله فعدل الخطاب التفاتا فقيل "فإن ربك " لأن الكلام إذا تنوع حرك الخواطر إلى تفهمه فقال تعالى: "فإن ربك " ومع قصد الالتفات لم يعدل فيه عند تخصيص الخطاب لأنه موضع تعنيف وزجر لمن تقدم فورد الالتفات باسم الربوبية مع الإضافة إلى ضمير خطابه ﷺ ولم يقل: فإن الله وكان يكون فيه الالتفات لما قصد فيه من نحو الوارد فى قوله: "ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم "، وما ورد من مثله ليكون ذلك معرفا بمكانته عليه السلام وتحكيما للإعراض عنهم وعدم التفاتهم وتناسب آخر الكلام وأوله.

والجواب عن السؤال الرابع والخامس: أن آية المائدة من آخر ما نزل فورد فيها استيفاء ما حكم سبحانه بتحريمه وإلحاقه بالميتة والدم ولحم الخنزير أعقب الكلام بقوله "فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم " تتميا لبيان حال المضطر ومظنة الاضطرار زيادة على ما ورد فى الآى الأخر ليرتفع ما عسى أن يكون باقيا فيها من إجمال أو إشكال ليجرى مع قوله "اليوم أكملت لكم دينكم.. الآية".

الآية الموفية ثلاثين قوله تعالى: "إن الذبن يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون "، وبعد هذه الآية بأزيد من عشرة آيات: "إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب عظيم "، وفى سورة آل عمران: "إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم".

للسائل أن يسأل عن تخصيص آيتى البقرة بذكر الكتم بقوله فى الآيتين: "ان الذين

=

=

يكتمون " وهؤلاء بالسابق من ظاهر الآية هم المذكورون فى آية آل عمران ولم يذكر من الآى الثلاث من الوعيد مع البادى من اتحاد مرتكبهم وعن تخصيص كل موضع من هذه بما ورد فيه مرتكبا وجزاء فهذه ثلاثة أسئلة.

والجواب عن الآيتين الأوليين والله أعلم أنه لما تقدم قبلهما فى السورة نفسها قوله تعالى: "ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون". فنهاهم الله بسحانه ولم يجر مع هذا النهى ذكر جزاء فى هذه الآية بل تذكير ودعاء إلى ما به نجاتهم واستلطف فى الدعاء ألا ترى أنه تعالى أمرهم بسلوك طريق المتقين قال تعالى: "وأقيموا الصلاة... " إلى مابعدها فتضمن من التلطف فى الدعاء مع الايماء إلى مرتكباتهم والاضراب عما يستوجب فاعل ذلك ما يوضح للمعتبر عظيم رفقه سبحانه وجليل حلمه فلما لم يجد ذلك عليهم وكتموا بعد أن حذروا عن الكتم وردت الآية بعد معرفة بجزاء من كتم بعد أن حذر فقال تعالى: "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب.... الآية "، فذكر حال الكاتمين وجزاءهم المترتب على فعلهم من استحقاق اللعن من الله سبحانه وممن ذكر من عباده واللعن الطرد والابعاد ثم إنه سبحانه تدارك من تاب منهم وأصلح وبين بعد أن كان كتم فلما بين فى هذه الآية أمر هؤلاء أعقب فى الأخرى بعد ذكر حال المتمادين على مرتكبهم من الكتم وما زادوا إلى ذلك من اشترائهم به ثمنا قليلا وحظا من دنياهم لا خطر له وذكر ما زيدوا فى الجزاء من العقاب موازنة لزيادة المرتكب فقيل: " أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم "، ولم يذكر لهؤلاء حال توبة إن تابوا لسوء المرتكب، وليس المراد أنهم لا توبة لهم ولكن عدم ذكرها أوقع فى الاغلاظ لما ذكر من سوء مرتكبهم ليجرى مع قوله تعالى: "ولا يزكيهم "، فإن التزكية تطهير من الاثم ومحوله وذلك هو الذى تثمره التوبة النصوح فلم يكن

=

=

ليلائم هنا ذكر التوبة وليناسب بذلك أيضا ما عرفت به الآية بعد من حالهم الاخراوى فى قوله تعالى: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار "، فلما عرف بهذه الغاية من جزائهم لم يكن ليناسب ذلك ذكر التوبة. ووجه المراد فى هذه الآية من قوله: "أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار " وتخصيصها بهذا إنما هو لما تقدم من قوله تعالى قبل هذه الآية: "يأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا " وقوله: "يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم "، ذكر تعالى لهؤلاء ما أحل لهم أكله وما حرم عليهم، فلما تقدم هذا أتبعه بإعلام هؤلاء الآكلين بالتحريف والتبديل بخبث مأكلهم وشنيع مشتراهم، وأنه لو كشف عن أبصارهم لرأوا أنهم إنما يأكلون نارا. وقيل: "وفى بطونهم " لأن الأكل كأنه ضمن معنى الجعل إذ النار فى المعهود المعلوم لا تؤكل فكأن قد قيل: "انما يجعلون بذلك المأكل الخبيث فى بطونهم نارا كما ورد فى قوله تعالى: "إن الذين يأكلون مال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا "، فالأكل المقصود ملفوظ به ودل عليه السياق.

وقوله: "فى بطونهم " على الجعل وكأنه من باب التضمين فدل اللفظ على ما وضع له من المعنى وعلى ما يعطيه من حيث ما يتم به المعنى ويعضده السياق.

ومن هذا النحو من دلالة اللفظ على ما تحته من المعنى وعلى غيره من معناه مما يتم المعنى ويحصل المقصود قوله تعالى: "وما نقموت منهم الا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد".

المعنى والله أعلم: وما فعلوا ذلك وما يفعلونه الا لإيمانهم ألا ترى أن "أن " فى قوله "أن يؤمنوا " من حيث أن مقتضاها الاستقبال لابد من تعلقها بفعل مناسب ولا يتعلق بالماضى فلابد من تقدير فعل مستقبل يدل عليه الماضى الملفوظ به فكأن قد قيل: ولا ينقمون الا لأجل أيمانهم، وعلى هذا هو المعنى لأن المراد

=

=

تماديهم على ذلك الفعل وبذلك يحصل ذمهم على مرتكبهم ومن نحو هذا قول الشاعر [برج بن مسهر الطائى]:

وندمان يزيد الكأس طيبا سقيت إذا تغورت النجوم

إنما يريد سقيت وأسقيه لأن إذا من حيث هى ظرف زمان مستقبل لا يعمل فيها الا فعل مستقبل وبذلك يتم المعنى إذ لم يرد أنه فعل ذلك مرة إذ لا يمتدح بذلك وانما يريد أن ذلك دأبه وعادته وقد شهد المعنى للمقدر من اللفظ ومن هذا قول الكندى:

تجاوزت أحراسا وأهوال معشر علي حراصا لو يشرون مقتلى

ثم قال: إذا ما الثريا فى السماء تعرضت [تعرض أثناء الوشاح المفصل]

ولا يعمل تجاوزت فى إذا لما تقدم فالتقدير تجاوزت وأتجاوز حتى يعلم أن تلك عادته ودأبه وبه يحصل ما أراد وهذا كثير بديع، وفى القرآن منه كثير، وقد خرج من الكلام وحصل الجواب عن السؤالين.

والجواب عن السؤال الثالث: أن آية عمران إنما وردت فى مرتكب مخصوص غير الكتم وقد يكون من غير الكاتمين وإن كان أنسب لحالهم وجرى مع مرتكبهم فهو يقع منهم ومن غيرهم انفرد هذا المرتكب الشنيع بما توعدوا عليه، ولكونه أجرى فى مرتكبات من قدم فى آيتى البقرة اشتد فيه الوعيد، واتبعت الآية بما يشعر أتهم الأهلون لهذا المرتكب فقال تعالى: "وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب.... الآية "، فليهم أسنتهم من ضرب الكتم وبالجملة فالآية مرتبطة بما يفصلها عن آيتى البقرة ومناسبتها موضعها بين لما تقدمها من قوله: "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومن من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك الا ما دمت عليه قائما "الى ما يتلو هذا فخصوص هذه الآية بموضعها أوضح شئ وكل من هذه الآيات جار على أوضح

=

=

مناسبة والله أعلم.

الآية الحادية والثلاثون: قوله تعالى: "ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها " وفيما بعد من هذه السورة: "تلك حدود الله فلا تعتدوها".

للسائل أن يسأل عن الفرق الموجب لقوله فى الأولى: "فلا تقربوها " وفى الثانية: "فلا تعتدوها".

وقد يجاب عن هذا والله أعلم بأن يقال: أن النهى عن مقاربة الشئ عنوان على تأكيد التحريم وتغليظه ولما كان قرب المساء بالمباشرة بالأجساد وما يجارى ذلك داعيا إلى المواقعة، وقل من يملك فى ذلك نفسه ويغلب هواه ولهذا قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "وأيكم يملك أربه.. الحديث "، والمقصود منعه فى أمثال هذه المواطن إنما هو الجماع وهو مؤكد التحريم نهى عما هو أقرب شئ وأدعاه إليه تحذيرا من مواقعته وتعريفا بتأكيد تحريمه، وتأمل إطراد ذلك فبما يرجع إلى نحو هذا كقوله تعالى فى الحيض: "ولا تقربوهن حتى يطهرن " وانما المحرم الجماع وقال تعالى: "ولا تقربوا الزنى "، ومن هذا منع الطيب للمحرم لأنه داعية إلى الجماع ففى هذا الضرب وما يلحق به مما يراد شدة تحريمه من مآل مرتكب محرم مؤكد التحريم يرد النهى عن المقاربة وإذا نهى عن مقاربة محرم ما علم من ذلك تأكيد ذلك المحرم فأما إذا قصد بيان عام وفارق بين ما يحل ويحرم، فلا يقع النهى عن مقاربة إذ لم يقصد الا فرقان حاجز بين ما يحل ويحرم ولم يقصد بيان حال محرم ما من شدة أو خفة فإنما النهى فى مثل هذا عن تجاوز حد مضروب بين محرم ومحلل ومن هذا قوله تعالى: "الطلاق مرتان " إلى قوله تعالى: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به " ثم قال: "تلك حدود الله فلا تعتدوها " فحصل من الآية الكريمة أنه سبحانه حرم أموالهن على الأزواج بغير

=

=

حق ما لم يقع منهن نشوزا أو اباية عن القيام بما يجب عليهن أو يطلبن به من حقوق الأزواج واقامة الحدود فإن أبين وخيف منهن أن لا يقمن حدود الله أو خيف ذلك منهما معا برئت ذمة الرجل من الاضرار جاز له إذ ذاك ما يأخذه مما تعطيه المرأة من مالها مفتدية به قال تعالى: "فلا جناح عليهما فيما افتدت به "، فليس هنا الا حلال أو حرام لا واسطة بينهما ولا ما هو مسبب للحرام قصد تحريمه لتغليظ ما يتسبب عنه مثل هذا إنما يرد النهى فيه عن الاعتداء الذى هو مجازاة ما يحل إلى ما

يحرم وتأمل الضربين يلح لك ما ذكرته وورود كل منهما على ما يجب ويناسب.

الآية الثانية والثلاثون: قوله تعالى: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين " وفى سورة الاتفال: " وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما تعملون بصير".

للسائل أن يسأل عن تخصيص آية الانفال يالتأكيد الحصرى فقيل: "كله " تأكيدا ولم يرد ذلك فى آية البقرة وعن تعقيب آية البقرة بقوله: "فلا عدوان الا على الظالمين " وآية الانفال بقوله: " فإن الله بما تعملون بصير " فهذان سؤالان.

والجواب عنهما معا أن آية البقرة نزلت لعداوة رسول الله ﷺ وتعرض بالظلم والتنكيل لمن آمن به ﷺ وطردوهم كل مطرد فأذن الله لرسوله فى قتالهم لظلمهم إياهم فقال تعالى: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا". وهى أول آية أنزلت فى سورة القتال وقال تعالى: "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم " فقيد قتالهم بمن قاتلهم وقال تعالى: "ولا تعتدوا " فأكد ما تقدم من التخصيص وقال تعالى: "واقتلوهم حيث ثقفتموهم " والضمير للمذكورين ويعضد ذلك ويبين خصوصه بمن ذكر قوله تعالى: "وأخرجوهم من حيث أخرجوكم " وانما أخرجهم أهل مكة وقال تعالى: "والفتنة أشد من القتل "، فأشعر بأن قتالهم جزاء على فتنتهم

=

=

إياهم وأنهم قد بدؤوا المؤمنين بالفتنة كما قال: "وهم بدؤوكم أول مرة "، وفتنتهم المؤمنين فى دينهم أشد من قتال المؤمنين إياهم ثم حذر المسلمين من قتالهم عند المسجد الحرام حتى يبدأهم المشركون بذلك ثم قال: "فإن قاتلوكم " أى عند المسجد الحرام فاستحلوا حرمته فاقتلوهم فقد علموا صنع الله بمن استحل ذلك وهتك حرمة بيته فإن فعلوا فقاتلوهم عنده جزاء على فعلهم ثم قال نهاية الآية: "فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين "، باستحلال قتالهم وفتنة المسلمين وتعذيبهم بحرم الله وبيته فالآية هنا واردة فى مخصوصين والكلام مقيد فلم يكن ليناسبه الإطلاق والتعميم الحاصل من التأكيد بكل المحرزة للعموم زالمقتضية الاحاطة والاستغراق. وأما آية الانفال فقد قال قبلها: "قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف " وهذا بمقتضى اللفظ فى كل كافر ومثل هذا وإن ورد على سبب خاص فإن وروده على ذلك السبب غير مانع من دعوى العموم فيه هذا وهذا متفق عليه فى فن الاصول وقد استقر معلوما فى السريعة أن كل كافر بأى كفر كفر فانه إذا أسلم فإن إسلامه يجب ما قبله ويمحوه فلما اقتضت الآية الاستغراق والعموم ناسب ذلك التأكيد المعمم فقال تعالى: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين الدين كله لله "، ثم لما قال كان قتال عامة الكفار على أن يدخلوا فى الدين وينبذوا ما سوى دين الإسلام وكان الحاجز عن قتالهم تظاهرهم بالاسلام ونطقهم بالشهادتين وتوكل سرائرهم إلى الله أغقبت الآية بما يشير إلى ذلك فقال تعالى: "فان انتهوا " أى عن كفرهم "فإن الله بما تعملون بصير " أى لا تخفى عليه أعمالهم وليس لك أن تنقب عن قلوبهم فجرت الآية مع الحديث المفسر لها من قوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله "، فلما اختلف المقصد فى الآيتين أعقبت كل واحدة منهما بما يناسب مقصودها على ما يجب

=

=

والله أعلم.

الآية الثالثة والثلاثون: قوله تعالى: "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب "، وقال فى سورة آل عمران: " أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين "، وفى سورة براءة: " أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة " ففى البقرة وآل عمران: " أن تدخلوا الجنة " وفى براءة: " أن تتركوا " وفى سورة البقرة: " ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم " وفى آل عمران وبراءة: " ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم " وسورة آل عمران: "ويعلم الصابرين " وفى براءة: " ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة " فهذه ثلاث سؤالات.

والجواب عن جميعها على الجملة أن وجه اختلافهما والله أعلم ورودها أعقاب قصص مختلفة وقضايا متغايرة فآية البقرة واردة على ما تقدمها من خطاب المؤمنين على العموم والتسوية فى قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة " ثم حذرهم بقوله: "فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات". الآية وأشار الواقع جوابا من قوله: "إن الله عزيز حكيم " إلى قدرته تعالى على من زل فحاد وتنكب بعد وضوح الأمر فكان الكلام فى قوة أن لو قيل بحسب أفهامنا القاصرة: فإن زللتم فحدتم وتنكبتم عن سلوك المنهج الذى أمرتم به بعد بيان الأمر فاعلموا أنه قادر على أخذكم وعقابكم لا يفوته هاربكم ولا يخرج عن قهره أحد منكم عليم بما تخفونه وتسرونه ثم ذكرهم بحال غيرهم فقال تعالى: "سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة.. الآية "، ثم عرفهم بتزيين الدنيا للكافرين تسلية للمؤمنين فيما حف بمطلوبهم الأخروى من المكاره وأخبرهم بما لهم فى

=

=

الآخرة إن صبروا واتقوا فقال: "والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة "، ثم أخبرهم بما كان الأمر عليه أولا من كون الناس أمة واحدة ثم اختلفوا فبعث الله النبيين. الآية فلما خاطبهم بهذا كله وحصل من ذلك ومن إحالة الآى على أحوال من تقدم وإشارتها إلى ما ابتلوا به مما وضح منه صعوبة التخلص إلا بعد الصبر وتحمل المشقة مع سبقية التوفيق أعقب بقوله إشارة إلى تسلية المؤمنين فيما يصيبهم فقال: "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة... الآية " فعرفهم أنه لابد من الابتلاء والاختبار: "ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم " وأتبع بقوله تعالى: "مستهم البأساء والضراء " إلى ما ذكر سبحانه فى قوله: "ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء " فهذه الآية أعنى آية البقرة لم يقع فيها تخصيص بغير المستجيبين المحسنين فى إجابتهم لا من وجهة اللفظ ولا من وجهة المعنى فناسبها الإطناب وذكر حال من تقدم من الأمم فى ابتلائهم.

وأما آية آل عمران فخوطب بها أهل أحد تسلية فيما أصابهم وخص فيها ذكر الجهاد والصبر ولم يقصد فى الآية أخبار بغير ذلك لأنها ترتيب واقعة مخصوصة فهذا ما انفردت به واختصت عن آية البقرة فقال تعالى: "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين " فلم يذكر هنا غير الجهاد والصبر. أما آية براءة فخطاب المؤمنين ممن شاهد فتح مكة وإعلام لهم بأنهم لا يكمل إيمانهم إلا بمطابقة ظواهرهم بواطنهم فى ألا يقع منهم صغو إلى غير ما بايعوا الله عليه من الإخلاص فلا يجحدون ولا يعتمدون من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين ما يعتمدونه موئلا أو مرجعا فإنه سبحانه لا يخفى عليه ما أسروه وتحوم الآية على ذم من اتصف بصفة النفاق فأظهر خلاف ما أبطن، وقد تقدم قبلها ما يدل على ذلك من قوله تعالى: "يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم " فحذر المؤمنون من هذه الصفة وعرفوا أنه لابد من ابتلائهم واختبارهم لتخلص

=

=

أحوالهم وتمتاز من أحوال المنافقين وأنهم لم يتركوا دون ابتلاء واختبار ليميز الله الخبيث من الطيب وهذا من بعضهم لبعض أعنى الاطلاع بعد الاختبار والله سبحانه غنى عن هذا وعليم بما تنطوى عليه كل نفس وما تكنه الضمائر وإنما ثمرة الابتلاء والاختبار عائدة علينا ليطلع بعضنا من بعض على ما لم يكن ليطلع عليه لولا الاختبار وعلمه سبحانه لا يتوقف على ابتلائنا ولا يتجدد عليه شئ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فالمراد بالآية: أم حسبتم أن تتركوا دون اختبار يفصل بين أحوالكم وأحوال المنافقين المذكورين فيما قبل ولم تتعرض الآيتان من سورة البقرة وآل عمران لذكر نفاق بالافصاح ولا بإيماء بخلاف آية براءة فلما اختلفت المقاصد اختلفت العبارات فى مطلع الآى وختامها بحسب ذلك والله أعلم.

فتأمل اتحاد الوليجة وقوله: "والله خبير بما تعملون " وتخصيص اسمه سبحانه: "الخبير " يلح لك ما قصد بهذه الآية.

فصل: واعلم أن "أم " الواقعة فى هذه الآى هى الواردة فى قولهم: "إنها لابل أم شاء " أخبر المتكلم بهذا من العرب أنها ابل ثم لحقه الشك فأضرب عما أخبر به واستفهم عما بعد أم فكأنه قال: بل أهى شاء فمعناها الاضراب عما قبلها والاستفهام عما بعدها فلقطعها ما بعدها عما قبلها يسميها النحويون المنقطعة والمنفصلة وأما المتصلة فهى الواقعة فى العطف والوارد بعدها وقبلها كلام واحد والمراد بها الاستفهام عن التعيين لهذا تقدر بأى والمنقطعة خلافها وهى المتقدمة فى الآى وان الواقعة بعدها سادة مسد مفعولى حسبت عند سيبويه رحمه الله.

وأبو العباس [المبرد] يراها سادة مسد المفعول الواحد والثانى عند مقر ويشهد لسيبويه أن العرب لم يسمع من كلامهم نطق بما ادعاه ولو كان على ما يقوله لنطقوا به يوما ما وبسط الرد عليه فى غير هذا.

=

=

الآيـة الرابعـة والثلاثـون: - قولـه تعـالى: "وإذا طلقـتم النـساء فـبلغن أجلهـن فأمسكوهن بمعـروف أو سـرحوهن بمعـروف " وفي سـورة الطـلاق: "فـإذا بلغـن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف".

للسائل أن يسأل عـن الفـرق بـين قولـه " أو سـرحوهن " وقولـه " أو فـارقوهن " واختصاص كل من الموضعين بما اختص به من ذلك.

والجواب والله أعلم أن آية البقرة قد اكتنفها النهى عن مضارة النساء وتحريم أخذ شئ منهن ما لم يكن منهن ما يسوغ ذلك من ألا يقيما حدود الله، فلما اكتنفها ما ذكر وأتبع ذلك بالمنع عن عضلهن وتكرر أثناء ذلك ما يفهم الأمر بمجاملتهن والإحسان إليهن حالى الاتصال والانفصال لم يكن ليناسب ما قصد من هذا أن يعبر بلفظ أو فارقوهن لأن لفظ الفراق أقرب إلى الاساءة منه إلى الإحسان فعدل إلى ما يحصل منه المقصود مع تحسين العبارة وهو لفظ التسريح فقال تعالى: " فأمسكوهن بمعـروف أو سـرحوهن بمعـروف " وليجـرى مـع ماتقـدم مـن قولـه تعالى: "الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان "، وقيل هنا "بإحسان " ليناسب ما به تعلق المجرور من قوله "أو تسريح " وقد روعى فى هذه الآى كلها مقصد التلطف وتحسين الحال فى المحبة والافتراق ولما لم يكن فى سورة الطلاق تعرض لعضل ولا ذكر مضارة لـم يـذكر ورود التعبير بلفـظ "أو فـارقوهن " عـن الانفصال ووقـع الاكتفـاء فيمـا يـراد مـن المجاملـة فى الحـالين بقولـه "بمعـروف " وبان افتراق القضيتين فى السورتين، وورد كـل مـن العبـاراتين علـى مـا يجـب مـن المناسبة والله أعلم.

الآية الخامسة والثلاثون قوله تعـالى: "ذلـك يـوعظ بـه مـن كـان مـنكم يـؤمن بـالله واليوم الآخـر " وفى سـورة الطـلاق: "ذلكـم يـوعظ بـه مـن كـان يـؤمن بـالله واليـوم الآخر " فقال فى آية البقرة "ذلك " فأفرد الخطاب وقـال "مـنكم " وفى آيـة الطـلاق

=

=

"ذلكم " بأداة خطاب الجميع ولم يقل "منكم".

ووجه ذلك والله أعلم: أن آية البقرة ترتبت على تصنيف المضرين بالزوجات واحتيالهم على أخذ أموالهن بغير حق ألا ترى إلى ما تقدمها من قوله تعالى "ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا " وقوله بعد ذلك "ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا " وقد بالغت الآية فى زجرهم حين قال تعالى "ولا تتخذوا آيات الله هزؤا " وهذا من أشد شئ فى تعنيف المضرين بهن ثم نهى سبحانه عن عضل النساء وهو من فعله من الضرار والاعتداء ومناسب لأخذ أموالهن لأنه قطع عن قصد شرعى به قوام دينهن ودنياهن إذا نكحن من يقدرن فيه ذلك فعضلها ظلم لها، فحصل من مجموع هذا أن المنهى المتوعد عليه فى سورة البقرة أبلغ من التعدى وأسوأ فى المرتكب من الواقع عليه الزجر فى آية الطلاق، ومن المعلوم أن المطلب إذا اعتاص كانت السلامة فيه أعز وسالك طريق النجاة فيه أقل.

والخطاب وإن عم فأولى المخاطبين بأهليته والذين هم كأنهم هم المعنيون به على الخصوص إنما هم الممتثلون وكأن غير الممتثل غير داخل تحت الخطاب فعلى ذلك روعى هذا

ورد إفراد الخطاب فى البقرة فقيل "ذلك " بحرف الخطاب الذى للواحد إشارة لتقليل المستجيبين المتورعين عن الطمع فى أموال الزوجات والإضرار بهن عضلا أو احتيالا على ما لديهن وعلى هذا الرعى ورد فى هذه الآية "منكم " يشعر أن المستجيبين ليسوا الكل بما يعطيه مفهوم منكم،

ولما كان الوارد فى سورة الطلاق أخف فى المطلب وأيسر فى التكليف ترى أن الأحكام المتعلقة بالطلاق وهى التى دارت عليها آى هذه السورة كلها فروع ثوان فالسلامة فيها أيسر وسالك طريقها أكثر فناسب ذلك ورود الخطاب بالحرف الذى يخاطب به الجميع ويشملهم فقيل "ذلكم " وقيل "من كان مؤمنا " ولم يرد

=

=

هنا "من كان منكم".

لم يرد هنا إشعار بتبعيض وهو الذى يعطيه المفهوم فروعى فى كل من السورتين ما بنيت عليه القصة فى الأخرى والله سبحانه أعلم.

الآية السادسة والثلاثون: قوله تعالى: "فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف " وفى الآية الأخرى بعد: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم " فيهما ثلاث سؤالات.

الأول: ما وجه التعريف فى قوله "بالمعروف " والتنكير فى الثانية فى قوله "من معروف "؟ والثانى: ما وجه خصوص الأول بالباء والثانى بمن؟

والثالث: ما وجه تعقيب الأولى بقوله "والله بما تعملون خبير " والثانية بقوله "والله عزيز حكيم "؟

والجواب عن الأول: أن الواقع فى الآية الأولى من قوله تعالى: " والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن فى أنفسهن أربعة أشهر وعشرا " ثم قال "فإذا بلغن أجلهن " أى باستيفائهن أربعة أشهر والعشر والمراد يخرجن عند ذلك من تمام الأجل المضروب لعدتهن فهذا كله بما تقتضيه "إذا " قد أحرز أمدا محدودا معلوم القدر معروف الغاية يتقيد به خروجهن فناسبه التعريف فى قوله تعالى "فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف " أن المعلوم من موجب الشرع.

وأما قوله تعالى فى الآية الأخرى "فإن خرجن " ولم يذكر بلوغ الأجل وليس التقييد الحاصل من "إن " بلوغ الأمد المضروب قبل وهو الحول مثل التقييد الحاصل من الظرف المستقبل الذى هو "إذا " إذ ليست "إن "كـ "إذا "، ألا ترى أنك تقول: أقوم إذا قام زيد فيقتضى من قيامك هذا أن قيامك مرتبط بقيامه ولا

=

=

يتقدم عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال وأما إذا قلت: أقوم إن قام زيد فأقصى ما يقتضى هذا أن قيامك بعد قيامه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه فإنما يحصل من "أن " التقييد بالاستقبال دون اقتضاء تعقيب أو مباعدة فحصل فى ظاهر اللفظ إبهام من جهتين:

إحداهما كون الأجل لم يذكر بلوغه والثانية ما تقتضيه "إن " على ما بين فناسبه التنكير فى قوله "من معروف".

فإن قيل: الحول المذكور فى قوله تعالى فى أول الآية "متاعا إلى الحول " معلوم التوقف وهو كأن الأجل المضروب لهن فى العدة قبل أن ينسخ الأربعة أشهر والعشر وقد اتصل بقوله "فإن خرجن " قوله "فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن " وذلك منبئ أعنى قوله "فلا جناح عليكم " برفع الحرج وأنهن لم يقع منهن معصية فى الخروج وإنما ذلك لخروجهن عند الأمد فقد تقيد خروجهن بوقت معلوم وهو تمام الحول فارتفع الإبهام

قلت: بقى رعى المناسبة مما يتأكد التفاته فوضح ورود كل من العبارتين على مايجب من المناسبة.

وجواب ثان وهو أن قوله فى الآية الأولى "بالمعروف "المراد به الوجه الذى لا ينكره الشرع ولا يمنعه ولهذا وصل الفعل ههنا بالباء والإحالة على متقرر معلوم وهو الشرع فورد معرفا بأداة العهد وعدى "فعلن " بالباء ثم جاءت الآية الثانية لتأخرها فى التلاوة مشيرة إلى تفصيل ما يفعلن فى أنفسهن من التزين والتعرض للخطاب وما يجارى ذلك من معروف مما ليس بمنكر شرعا والتنكير هنا محرز للمعنى المقصود ومن للتبعيض وهو تفسير وكأن قد قيل فى الوجه المباح لهن الذى لا يمنعه الشرع فجووب بتفصيل مشير إلى أنه ليس وجها واحدا لا يتعدينه بل لهن أن يتزين ويتعرض للخطاب ويفصحن بما يطلبنه من صداق وغير ذلك

=

=

مـن مـصالحهن المباحـة لهـن شـرعا فهـذا موضـع مـن وموضـع التنكيـر والأول موضوع الباء والتعريف بحسب ما قصد فى كل من الموضعين على ما تقدم وقد وضح جواب السؤالين.

والجواب عن السؤال الثالث أن تعقيب الأولى بقوله تعالى "والله بما تعملون خبير "

مناسب لما قبله من تأمينهن على أنفسهن فيما يلزمهن فى مدة العدة المذكورة من إحداد وما يتعلق به وفيما يفعلن بعده فإن أضمرن أو كتمن شيئا لا يجوز فعلم الله سبحانه محيط بذلك وهو الخبير به ولما وقع فى الآية بعد قوله "فإن خرجن " وقام فيه احتمال أن يخرجن غير طائعات فيستعجلن أو يتعدين ناسبه ذكر قدرته سبحانه عليهن بالمعاقبة بما شاء أو العفو عن مرتكبهن فهو العزيز الذى لا مغالب له والذى لا يفوته هارب ولا يغيب عنه شئ.

الآية السابعة والثلاثون: قوله تعالى: "مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حية " وقال تعالى فى سورة يوسف: "وقال الملك إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر " فالمعدود واحد والعدد واحد وقد اختلف المفسر للمعدود فورد فى سورة البقرة "سنابل " وبنيته فعائل من أبنية جمع الكثرة وفى سورة يوسف "سنبلات " وباب ما يجمع بالألف والتاء أن يكون للقيل ما لم يقتصر عليه أو يعرض عارض.

فللسائل أن يسأل عن الفرق الموجب لتخصيص كل من الموضعين بما ورد فيه؟

والجواب: أن آية البقرة مبنية على ما أعد الله للمنفق فى سبيله وما يضاعف له من أجر إنفاقه وان ذلك ينتهى إلى سبعمائة ضعف وقوله "والله يضاعف لمن يشاء " قد يفهم الزيادة على ما نص عليه من العدد كما أشارت إليه آيات وأحاديث فبناء

=

=

هذه الآية على التكثير فناسب ذلك ورود المفسر على ما هو من أبنية الجموع للتكثير لحظا للغاية المقصودة ولم يكن ما وضعه للقيل فى الغالب ليناسب ما تلحظ فيه الغية من التكثير.

أما آية يوسف فإنما بناؤها على إخبار الملك عن رؤياه سبع سنبلات فلا طريق هنا للحظ كثرة ولا قلة لأنه إخبار برؤيا فوجهه الاتيان من أبنية الجموع بما يناسب المرئى وهو قليل لأن ما دون العشرة قليل فلحظ فى آية البقرة ما بعده مما يتضاعف إليه هذا العدد وليس فى آية يوسف ما يلحظ فافترق القصدان وجاء كل على ما يجب ويتاسب والله أعلم.

الآية الثامنة والثلاثون: قوله تعالى: "يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم "، وفى سورة النساء: "إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل "، وفى موضع ثان بعد: "إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما " وفى سورة الحديد: "والله لا يحب كل محتال فخور الذين يبخلون".

للسائل أن يسأل فى هذه الآى عن شيئين أحدهما: ما وجه اختصاص كل آية من هذه الأربع بالوصف المذكور فيها الموجب لكونه تعالى لا يحب المتصف به؟

الثانى: ان تلك الأوصاف إذا كانت موجبة لما حكم به تعالى عليهم من أنه لا يحبهم وقد استوت فى إيجاب هذا الحكم فما وجه اختصاص آيتى النساء منها بتأكيد ذلك الحكم بأن ورود آية البقرة وآية الحديد معطوف فيهما ما ورد فى آيتى النساء مؤكدا بـ "إن " وهل ذلك لموجب يقتضيه؟.

والجواب عن الأول: أن وجه اختصاص كل آية منها بما ورد فيها من الوصف الموجب لكونه تعالى لا يحب المتصف به مناسبة كل آية منها لما تقدمها.

أما آية البقرة فإن قبلها قوله تعالى: "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم

=

=

الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا "
فوصفهم بأكل الربا حتى أعقبهم ذلك تخبطهم فى قيامهم كفعل المجانين وأنهم سووا بين البيع المشروع والربا الممنوع وذلك كفر وتكذيب فوصفوا بما يقتضى المبالغة فى مرتكبهم من منع حب الله تعالى إياهم فقال تعالى: "والله لا يحب كل كفار أثيم "، وفعال وفعيل أبنية للمبالغة وهو وصف مناسب لحالهم.
وورد قبل آية النساء قوله تعالى: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم "
فأمرهم سبحانه بعبادته وتوحيده وبالإحسان إلى المذكورين فى الآية ومن الإحسان إليهم خفض الجناح ولين المقال والإنصاف بما وصف الله به من يحبهم فى قوله: "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين "، والاختلال والفخر مضاده لهذه الأوصاف الحميده مانعة منها ولا يمكن معها الإحسان المطلوب فى الآية فلهذا أعقبت بقوله تعالى: "إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا "
فان المنصف بهذا متصف بنقيض الإحسان فمناسبة هذا بينة.
وأما الآية الثانية من سورة النساء فقد تقدمها قوله تعالى: "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما "، ثم قال: "ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم "، قدم الخائنين وحذر نبيه ﷺ من معاونتهم والجدال عنهم وأعقب بأنه لا يحب من اتصف بصفاتهم فقال تعالى: "إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما "، وتناسب هذا أوضح شئ.
وأما آية الحديد فإن قبلها قوله تعالى: "اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم...
الآية " فناسب هذا قوله تعالى: "والله لا يحب كل مختال فخور "

=

=

فقد وضحت مناسبة كل آية من هذه لما اتصلت به وإن كان كل آية من هذه المعقبات لا يلائمها غير ما اتصلت به والله أعلم.

وقد وضع فى هذا الجواب جواب السؤال الثانى وهو أن آية البقرة إنما ترتبت على آكلى الربا والمسوين بينه وبين البيع المشروع وهؤلاء صنف واحد ومرتكبهم واحد وأن آية الحديد ترتبت على حكم الخيلاء والفخر وذلك إذا تحقق أيضا راجع إلى الكبر فالمادة واحدة.

أما آية النساء فإن الأولى منها تقتضى بحسب من ذكر فيها واختلاف أحوالهم تفصيل المرتكب وتعداد المطلوب فيها وقد اشتملت على أمر ونهى فناسب اتباع المطلب تأكيد الخبر المترتب عليه من الجزاء فأكد بأن المقتضية تأكيد الخبر وكذلك الآية الثانية لأن خيانة النفس تنتشر مواقعها فتارك الطاعة قد خان نفسه وفاعل المعصية كذلك وأفعال الطاعة كثيرة لا تنحصر وكذلك المخالفات فناسب الكثرة التأكيد وهذا كله بخلاف آية البقرة وآية الحديد فى المرتكب فيهما كما تقدم فجاء كل على ما يناسب والله أعلم.

الآية التاسعة والثلاثون: - قوله تعالى: "لله ما فى السماوات وما فى الارض وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله " وفى سورة آل عمران: "قل ان تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله " فتقدم فى هذه الآية ذكر الاخفاء وتأخر فى آية البقرة والحاصل من الآيتين تعريف تاعباد باحاطة علمه سبحانه بما ظهر وما بطن على حد سواء كما قال تعالى: "سواء منكم من أسر القول ومن جهر به " فللسائل أن يسأل عن وجه الخلاف فى الآيتين.

والجواب عنه والله أعلم: أن ابداء الشئ واخفاء خلافه فى المعتقدات صفة المنافقين وبها امتيازهم من غيرهم من الكفرة قال تعالى: "يخفون ما فى أنفسهم ما لا يبدون لك "، وقال تعالى: "واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلو إلى

=

=

شياطينهم قالوا انا معكم "، وهذا كثير فى القرآن وقد أعلم سبحانه أن المنافقين هم الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين وتوعدهم على ذلك بأليم العذاب قال تعالى: "بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين "، فحذر المؤمنين من ذلك فقال: "يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا " وقال تعالى: "يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء " إلى غير هذه من الآى فلما تقرر هذا النهى وتكرر وقد تقدم آية آل عمران قوله ناهيا وزاجرا: "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين "، وحذر تعالى من ذلك أشد التحذير الا عند التقية فقال تعالى: "ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا أن تتقوا منهم تقاة "، ثم أتبع تعالى بتأكيد التحذير فقال: "ويحذركم الله نفسه " ثم قال: "والى الله المصير " فلما نهاهم عن المرتكب الذى امتياز المنافقين كان آكد شئ وأهمه إعلامهم بانه سبحانه يعلم ما يخفون كعلمه ما يبدون لبناء المنافقين كفرهم على ما جهلوه من عليه سبحانه بخفيات ضمائرهم والحادهم فى ذلك جهلا بما يجب لله سبحانه وتكذيبا لرسوله ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وان الله علام الغيوب فهذا وجه تقديم الاخفاء فى آية آل عمران وتأمل تقديمه فى الجارى مجرى هذه الآيات كقوله تعالى فى قصة حاطب بن أبى بلتعه رحمه الله: "تسرون إليهم بالمودة وأن أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم "

أما آية البقرة فلم يجر فيها ذكر النفاق ولا صفة أهله وانما الخطاب فيها وفى آية الدين قبلها وقيما أعقبت به بعد للمؤمنين فيما يخصهم من الاحكام فورد فيها قوله تعالى: "وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله " مقدما فيها بادى أعمالهم بناء على سلامة بواطنهم وتنزههم عن صفة المنافقين ومنه قوله تعالى: "ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون "، فتقدم ذكر ما يبدو

=

=

لأنه خطاب للمؤمنين ومنه قوله تعالى: "ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ما تبدون وما تكتمون " والخطاب للمؤمنين وهذا جار مطرد فيما يلحق بهذا الضرب كما أطرد البدء بالاخفاء على الاعلان حيث يتقدم ذكر أهل الكفار أو ينتظم الكلام بذكرهم كقوله تعالى: "يعلم سركم وجهركم " بعد قوله تعالى: "ثم الذين كفروا بربهم يعدلون " وكقوله تعالى: "ويعلم ما تسرون وما تعلنون " بعد قوله تعالى: "هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن " وكقوله تعالى: "وان ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون " وقد تقدمها قوله تعالى: "أئذا كنا ترابا وآباؤنا أئنا لمخرجون "، فاطرد ما ذكرناه فى الطرفين على رعى الإيمان والنفاق وجاء كل على ما يناسب والله أعلم.

الآية الموفية أربعين: وهى من تمام ما قبلها.

قوله تعالى: "فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء " وفى سورة آل عمران: "ولله ما فى السماوات وما فى الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء " وفى المائدة قوله تعالى: "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء " وفى سورة الفتح: "ولله ملك السماوات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء " فورد فى هذه الآى الأربع تقديم الغفران وتأخير التعذيب وورد فى سورة المائدة: "ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء " بتقديم التعذيب وتأخير المغفرة على خلاف ما ورد فى الآى الأربع المذكورة.

فللسائل أنه يسأل عن ذلك.

والجواب عنه والله أعلم أن هذه الآية لما تقدمها قوله تعالى: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الحياة الدنيا

=

=

ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم " ثم بعد ذلك قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم "، فقدم فى هاتين القصتين من خبر المحاربين والسارقين أمر تعذيبهم جزاء على فعلهم ثم ذكر المغفرة لهم إن تابوا وأتبع ذلك بقوله تعالى: "ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض...

الآية " وبناؤها على ما تقدمها قبلها ويليها كما تبن فقدم ذكر العذاب على المغفرة لمناسبته لما اتصلت به وبقيت عليه.

وأما الآى الأربع فلم يقع قبل شئ منها ذكر الواقع فى سورة المائدة وإنما تقدمها ما يفهم قوة الرجاء لمن أحسن وأناب كقوله تعالى فى آية البقرة: "وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه " والخطاب للمؤمنين وورد قبل الآية الثانية من الأربع قوله تعالى: "ليس لك من الأمر شئ "، وقبل الثالثة: "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه "الى قوله تعالى: "بل أنتم بشر ممن خلق "، وفى هذا وإن كان خطابا لأهل الكتابين تنبيه لهم وأنهم إن أسلموا وأنابوا لربهم رجوا عفوه ومغفرته وقبل الآية قوله تعالى: "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله "، ولم يخرج الكلام إلى غير هذا من تعريف نبيه ﷺ بعلي حاله وما منحه والإعلام بحال المخلفين من الأعراب وما جرى فى ظنهم وكل ذلك تثبيت للمؤمنين ومنبئ بما تعقبهم الاستجابة لله ولرسوله ثم أتبع ذلك بالإعلام بأنه سبحانه المالك للكل والمتصرف فيهم بما يشاء فقال تعالى: "ولله ملك السماوات والأرض " وأفهم ذلك أن فعل المخلفين من الأعراب غير خارج عما أراده وقدره وأن مخالفتهم لا تضره تعالى وأنها صادرة عن قضائه فناسب هذه الأربع بجملتها تقديم ذكر المغفرة وجاء كل على ما يناسب والله أعلم. ا.هـ من ملاك التأويل (١/ ٢٢-٧٥).

سُورَة آل عِمْرَان[1]

---

(١) هذه السّورة مَدَنية باتّفاق جميع المفسرين.
* عدد آياتها مئتان بإِجماع القُرَّاء، وكلماتها ثلاثة آلاف وأَربعمائة وثمانون. وحروفها أَربعة عشر أَلفًا وخمسمائة وخمسة وعشرون حرفًا.
والآيات المختلف فيها سبع: الم، {الإِنْجِيل} الثانى، {أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ} {وَرَسُولًا إِلَى بَنِى إِسْرَاءِيل}، {مِمَّا تُحِبُّونَ}، {مَقَامَ إِبْرَاهِيم}، والإِنجيل الأَول فى قوله بعضهم.
مجموع فواصل آياتها (ل ق د اط ن ب م ر) يجمعها قولى: (لقد أَطنب مُرّ) والقاف آخر آية واحدة {ذُوقُوا عَذَابَ الحريق} والهمز آخر ثلاث آيات {لاَ يخفى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأرض وَلاَ فِي السمآء} {إِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَاءِ} {كَذَلِكَ اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ}.
* لهذه السورة عدة تسميات:
أحداها: آل عمران، سميت بذلك لأن اصطفاء آل عمران، وهم عيسى ويحيى ومريم وأمها، نزل فيه منها ما لم ينزل في غيره. إذ هو بضع وثمانون آية، وقد جعل هذا الاصطفاء دليلا على اصطفاء نبينا محمد ﷺ وجعله متبوعا لكل محب لله ومحبوب له.
والثاني: الزهراء: وتسمى بذلك، لأنها كشفت عما التبس على أهل الكتابين من شأن عيسى عليه السلام.
والثالث: الأمان، لأن من تمسك بما فيها أمن من الغلط في شأنه.
الرابع: الكنز، لتضمنها الأسرار العيسوية.
الخامس: المجادلة، لنزول نيّف وثمانين آية منها في مجادلة رسول الله ﷺ نصارى نجران.
=

=

السادس: سورة الاستغفار، لما فيها من قوله: وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحارِ [آل عمران: ١٧].

السابع: طيبة، لجمعها من أصناف الطيبين في قوله: {الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ... [آل عمران: ١٧]. إلى آخره، والمراد بعمران هو والد مريم، أم عيسى عليهما السلام، كما يأتي التنويه به في قوله تعالى: إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ [آل عمران: ٣٣].

* مضمون السّورة مناظرة وَفْد نجران، إلى نحو ثمانين آية من أَوّلها، وبيان المحكَم، والمتشابِه، وذمُّ الكفَّار، وَمَذَمَّة الدنيا، وشَرَفُ العُقْبى، ومدح الصَّحابة، وشهادة التَّوحيد، والرَّد على أَهل الكتاب، وحديث ولادة مَرْيم، وحديث كَفَالة زكريا، ودعائه، وذكر ولادة عيسى، ومعجزاته، وقصة الحَوَاريّين، وخبر المباهلة، والاحتجاج على النَّصارى، ثمّ أَربعون آية فى ذكر المرتدِّين، ثم ذكر خيانة علماء يهودَ، وذكر الكعبة، ووجوب الحج، واختيار هذه الأُمّة الفُضْلى، والنَّهى عن موالاة الكفار، وأَهل الكتاب، ومخالفى المِلَّةِ الإسلامية. ثم خمس وخمسون آية فى قصّة حَرْب أُحُدٍ، وفى التخصيص، والشكوى من أَهل المركز، وعذر المنهزِمين، ومنع الخَوض فى باطل المنافقين، (وتقرير قصّة الشهداء، وتفصيل غَزْوَة بدر الصغرى، ثم رجع إِلى ذكر المنافقين) فى خمس وعشرين آية، والطَّعن على علماء اليهود، والشكوى منهم فى نقض العهد، وترك بيانهم نعتَ رسول الله ﷺ المذكور فى التَّوراة، ثم دعواتِ الصحابة، وجدهم فى حضور الغزوات، واغتنامهم درجة الشهادة. وختم السورة بآيات الصبر والمصابرة والرِّباط.

* وأَما المتشابهات فقوله: {إِنَّ الله لاَ يُخْلِفُ الميعاد} وفى آخرها {إِنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الميعاد} فعَدَل من الخطاب إِلى لفظ الغَيبة فى أَول السورة، واستمر على الخطاب فى آخرها؛ لأَن ما فى أَول السورة لا يتصل بالكلام الأَول، كاتصال ما فى آخر

=

=

السورة به؛ فإن اتصال قوله {إِنَّ الله لاَ يُخْلِفُ الميعاد} بقوله {إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَ رَيْبَ فِيْهِ} معنوىّ، واتصال قوله {إِنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الميعاد} بقوله {رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا} لفظىّ ومعنوىّ جميعًا؛ لتقدم لفظ الوعد. ويجوز أن يكون الأول استئنافًا، والآخر من تمام الكلام.

قوله {كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ والذين مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ الله} كان القياس: فأخذناهم لكن لما عدل فى الآية الأُولى إلى قوله {إِنَّ الله لاَ يُخْلِفُ الميعاد} عدل فى هذه الآية أيضا لتكون الآيات على منهج واحد. قوله {شَهِدَ الله أَنَّهُ لاَ إلاه إِلاَّ هُوَ} ثم كرّر فى آخر الآية، فقال: {لاَ إلاه إِلاَّ هُوَ} لأن الأول جرى مَجْرى الشهادة، وأعاده ليجرى الثانى مجرى الحكم بصحّة ما شهد به الشهود.

قوله {وَيُحَذِّرُكُمُ الله نَفْسَهُ} كرّره مرتين؛ لأنه وعيد عُطف عليه وعيد آخر فى الآية الأُولى، فإن قوله {وَإِلَى اللهِ الْمَصِيْر} معناه: مَصِيركم إليه، والعقاب مُعَدٌّ له، فاستدركه فى الآية الثانية بوعد وهو قوله {وَاللهُ رَءُوْفٌ بِالْعِبَادِ} والرأْفة أشد من الرحمة. قيل: ومِن رأْفته تحذيرُه.

قوله {قَالَ رَبِّ أنى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الكبر وامرأتي عَاقِرٌ} قدم فى السورة ذكر الكِبَر واخر ذكر المرأة، وقال فى سورة مريم {وَكَانَتِ امرأتي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الكبر عِتِيًّا} فقدم ذكر المرأة لأن فى مريم قد تقدم ذكر الكِبَر فى قوله {وَهَنَ العَظْمُ مِنِي}، وتأخر ذكر المرأة فى قوله {وَإِنِّي خِفْتُ الموالي مِن وَرَآئِي وَكَانَتِ امرأتي عَاقِرًا} ثم أعاد ذكرهما، فأخر ذكر الكِبَر ليوافق (عتيا) ما بعده من الآيات وهى (سَويًّا) و (عشيًّا) و (صبيًّا).

قوله {قَالَتْ رَبِّ أنى يَكُونُ لِي وَلَدٌ} وفى مريم {قَالَتْ أنى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ} لأن فى هذه السورة تقدم ذكرُ المسيح وهو ولدها، وفى مريم تقدم ذكر الغلام حيث قال {لأَهَبَ لَكِ غُلاَمًا زَكِيًّا}.

=

=

قوله {فَأَنْفُخُ فِيْهِ} وفى المائدة (فيها) قيل: الضمير فى هذه يعود إِلى الطير، وقيل إِلى الطين، وقيل إِلى المهيَّأ، وقيل إِلى الكاف فإِنه فى معنى مثل. وفى المائدة يعود إلى الهيئة. وهذا جواب التذكير والتأنيث، لا جواب التخصيص، وإِنما الكلام وقع فى التخصيص وهل يجوز أَن يكون كل واحد منهما مكان الآخر أَم لا. فالجواب أَن يقال: فى هذه السُّورة إِخبار قبل الفعل، فوحَّده؛ وفى المائدة خطاب من الله له يوم القيامة، وقد سَبَق من عيسى عليه السلام الفعلُ مرّات والطير صالح للواحد والجمع.

قوله {بِإِذْنِ اللهِ} ذكره هنا مرتين، وفى المائدة {بِإِذْنِي} أَربعَ مرات لأَن ما فى هذه السُّورة من كلام عيسى، فما تصور أَن يكون من قِبَل البشر أَضافه إِلى نفسه، وهو الخَلْق الَّذى معناه التقدير، والنفخ الذى هو إِخراج الريح من الفم. وما [لا] يتصوّر أَضافه إِلى الله وهو قوله {فَيَكُوْنُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وأُبْرِئُ الأَكْمَهُ وَالأَبْرَصَ} مما [لا] يكون فى طوق البشر، فإِن الأَكمه عند بعض المفسرين الأَعمشُ، وعند بعضهم الأَعشى، وعند بعضهم من يولد أَعمى، وإِحياء الموتى من فعل الله فأَضافه إِليه. وما فى المائدة من كلام الله سبحانه وتعالى، فأَضاف جميع ذلك إلى صنعه إِظهارًا لعجز البشر، وأَن فعل العبد مخلوق الله. وقيل (بإِذن الله) يعود إِلى الأَفعال الثلاثة. وكذلك الثانى يعود إِلى الثلاثة الأُخرى.

قوله {إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ} وكذلك فى مريم و [فى] الزخرف فى هذه القصَّة {إِنَّ اللهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ} بزيادة (هو) قال تاج القُراء إِذا قلت: زيد قائم فيحتمل أَن يكون تقديره: وعمرو قائم. فإذا قلت زيد هو القائم خصصت القيام به، وهو كذلك فى الآية. وهذا مثاله لأَن (هو) يذكر فى هذه المواضع إِعلامًا بأَن المبتدأَ مقصور على هذا الخبر (وهذا الخبر) مقصور عليه دون غيره والذى فى آل عمران وقع بعد عشر آيات نزلت فى قصة مريم وعيسى، فاستغنت عن التأكيد بما تقدم من الآيات،

=

=

والدَّلالة على أن الله سبحانه وتعالى ربّه وخالقه لا أبواه ووالده كما زعمت النصارى. وكذلك فى سورة مريم وقع بعد عشرين آية من قصتها. وليس كذلك ما فى الزخرف فإنه ابتداء كلام منه فحسن التأكيد بقوله (هو) ليصير المبتدأ مقصورًا على الخبر المذكور فى الآية وهو إثبات الربوبيَّة ونفى الأُبوّة، تعالى الله عند ذلك علوًّا كبيرًا.

قوله {بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ} فى هذه السورة، وفى المائدة {بِأَنَّنَا مُسْلِمُوْنَ} لأن ما فى المائدة أول كلام الحَوَاريين، فجاءَ على الأَصل، وما فى هذه السورة تكرار كلامهم فجاز فيه التخفيف (لأن التخفيف) فرع والتكرار فرع والفرع بالفرع أولى.

قوله {الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُنْ} وفى البقرة {فَلاَ تَكُونَنَّ} لأن ما فى هذه السورة جاءَ على الأَصل، ولم يكن فيها ما أوجب إدخال نون التأكيد [فى الكلمة؛ بخلاف سورة البقرة فإن فيها فى أول القصة {فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا}] بنون التأكيد فأوجب الازدواجُ إدخال النون فى الكلمة فيصير التقدير: فلنولِّينَّك قبلة ترضاها فلا تكوننَّ من الممترين. والخطاب فى الآيتين للنبى ﷺ والمراد (به) غيره.

قوله {قُلْ إِنَّ الهدى هُدَى الله} وفى البقرة {قُلْ إِنَّ هُدَى الله هُوَ الهدى} [الهدى] فى هذه السورة هو الدين، وقد تقدم فى قوله {لِمَنْ تَبِعَ دِيْنَكُمْ} (وهدى الله الإسلام، وكأنه قال بعد قولهم {وَلاَ تؤمنوا إلاَّ لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ} قل إن الدين عند الله الإسلام كما سبق فى أول السورة. والذى فى البقرة معناه القبلة لأن الآية نزلت فى تحويل القبلة، وتقديره أن قبلة الله هى الكعبة.

قوله {مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا} ليس هاهنا (به) ولا واو العطف وفى الأعراف {مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا} بزيادة (به) وواوِ العطف لأَنَّ القياس من آمن به، كما فى الأعراف؛ لكنها حُذفت فى هذه السورة موافقة لقوله {وَمَنْ كَفَرَ} فإن القياس فيه

=

=

أَيضًا (كفر به) وقوله {تَبْغُونَهَا عِوَجًا} هاهنا حال والواو لا يزيد مع الفعل إِذا وقع حالًا، نحو قوله {وَلاَ تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ} و {دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ} وغير ذلك، وفى الأَعراف عطف على الحال؛ والحال قوله (توعدون) و (تصُدون) عطف عليه؛ وكذلك {تَبْغُونَهَا عِوَجًا}.

قوله: {وَمَا جَعَلَهُ الله إِلاَّ بشرى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النصر إِلاَّ مِنْ عِندِ الله العزيز الحكيم} هاهنا بإِثبات (لكم) وتأخير (به) وحذف (إن الله) وفى الأَنفال بحذف (لكم) وتقديم (به) وإِثبات (إِن الله) لأَن البُشْرى للمخاطبين؛ فبين وقال (لكم) وفى الأَنفال قد تقدم لكم فى قوله {فَاسْتَجَابَ لَكُمْ} فاكتفى بذلك؛ وقدم (قلوبكم) وأَخر (به) إِزواجًا (بين المخاطبين "فقال إِلى بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به" وقدم "به" فى الأنفال إِزدواجًا) بين الغائبين فقال {ومَا جَعَلَهُ اللهُ إِلاَّ بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ} وحذف (إِن الله) هاهنا؛ لأَن ما فى الأَنفال قصةُ بدر؛ وهى سابقة على ما فى هذه السورة، فإِنها فى قصة أُحد فأَخبر هناك أَن الله عزيز حكيم، فاستقر الخبر. وجعله فى هذه السورة صفة، لأَن الخبر قد سَبَق.

قوله: {وَنِعْمَ أَجْرُ العاملين} بزيادة الواو لأَن الاتصال بما قبلها أَكثر من غيرها. وتقديره: ونعم أَجر العاملين المغفرةُ، والجنات، والخلودُ.

قوله {رَسُولًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ} بزيادة الأَنفس، وفى غيرها {رَسُوْلًا مِنْهُمْ} لأَن الله سبحانه مَنَّ على المؤمنين به، فجعله من أَنفسهم؛ ليكون موجبُ المِنَّة أَظهر. وكذلك قوله: {لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ} لمَّا وصفه بقوله: {عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بالمؤمنين رَءُوفٌ رَّحِيمٌ} جعله من أَنفُسهم ليكون موجب الإِجابة والإِيمان به أَظهر، وأَبين.

قوله {جَآءُوا بالبينات والزبر والكتاب المنير} هاهنا بباء واحدة، إلا فى قراءة ابن عامر، وفى فاطر {بالبينات وبالزبر وبالكتاب} بثلاث باءَات؛ لأَن ما فى هذه

=

{مَدَنِيَّة وَآيَاتها مِائَتَانِ أو إلا آية نزلت بعد الأنفال}.

بسم الله الرحمن الرحيم[١].

الم (١).

{ألم} الله أعلم بمراده بذلك[٢].

اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢).

{الله لا إله إلا هو الحي القيوم[٣].

=

السورة وقع فى كلام مبنى على الاختصار، وهو إقامة لفظ الماضى فى الشرط مُقام لفظِ المستقبل، ولفظُ الماضى أَخفُّ، وبناءُ الفعل بالمجهول، فلا يُحتاج إِلى ذكر الفاعل. وهو قوله: {فَإِنْ كَذَّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَ}. [ثم] حذف الباءَات ليوافق الأَوّل فى الاختصار بخلاف ما فى فاطر فإِنَّ الشَّرط فيه بلفظ المستقبل والفاعل مذكور مع الفعل وهو قوله: {وَإِنْ يَكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ} ثمّ ذكر بعده الباءَات؛ ليكون كله على نَسق واحد.

قوله: {ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ} وفى غيره: {ومَأْوِيهمْ جَهَنَّمُ} لأَن ما قبله فى هذه السورة {لاَ يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الذين كَفَرُوا فِي البلاد مَتَاعٌ قَلِيلٌ} (أَى ذلك متاع فى الدنيا قليل)، والقليل يدل على تراخٍ وإن صغر وقل، و (ثم) للتراخى وكان موافقا. والله أَعلم. بصائر ذوي التميز (١/ ١٥٨ - ١٦٨).

(١) تقدم تفسير البسملة في أول سورة الفاتحة.

(٢) تقدم القول في الحروف المقطعة بتوسع تحت الآية رقم (١) من سورة البقرة.

(٣) قوله تعالى: {اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [آل عمران: ٢].

هو الله، لا معبود بحق إلا هو، المتصف بالحياة الكاملة كما يليق بجلاله، القائم على كل شيء.

=

=

و(الله) اسم من أسماء الله، متضمن للألوهية لله تعالى.

ومعناه: المألوه المعبود الذي تعبده الخلائق، وتتأله له محبة وتعظيما وخضوعا له، وفزعا إليه في الحوائج والنوائب، لما له من صفات الألوهية، وهي صفات الكمال.

لا يعرف أحد تسمى به لا في الجاهلية ولا في الإسلام، وهو مختص بالله لفظا ومعنى.

لفظا: أي أن هذا اللفظ لا يصح أن يسمى به أحد.

ومعنى: أي أن الصفة التي تضمنها هذا الاسم وهي الإلهية لا يصلح شيء منها للمخلوق.

جميع الأسماء ترجع إليه لفظا ومعنى: أي أن أسماء الله تأتي بعده ولا يأتي بعد شيء منها.

ومعنى ترجع إليه معنى: أي أن هذا الاسم يتضمن صفة الإلهية وهي أوسع الصفات، وهذه الصفة ترجع إليها جميع الصفات.

قوله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} [آل عمران: ٢].

أي: لا معبود بحق سواه.

فهو الإله الحق الذي تتعين أن تكون جميع أنواع العبادة والطاعة والتأله له تعالى، لكماله وكمال صفاته وعظيم نعمه، ولكون العبد مستحقا أن يكون عبدا لربه، ممتثلا أوامره مجتنبا نواهيه، وكل ما سوى الله تعالى باطل، فعبادة ما سواه باطلة، لكون ما سوى الله مخلوقا ناقصا مدبرا فقيرا من جميع الوجوه، فلم يستحق شيئا من أنواع العبادة.

في هذه الآية يخبر الله بأنه منفرد بالألوهية، وذلك من قوله (لا إله إلا هو) هذه جملة تفيد الحصر وطريقة النفي والإثبات هذه من أقوى صيغ الحصر.

=

=

ففيها نفي استحقاق غير الله العبادة، وإثبات استحقاق الألوهية والعبودية لله تعالى.

قال ابن كثير: إخبار بأنه المنفرد بالإلهية لجميع الخلائق.

وقال السعدي: فأخبر أنه الله، الذي له جميع معاني الألوهية، وأنه لا يستحق الألوهية والعبودية إلا هو، وعبودية غيره باطلة.

قال ابن رجب: قول: لا إله إلا الله، تقتضي ألا يحب سواه، فإن الإله هو الذي يطاع، محبة وخوفا ورجاء. ومن تمام محبته محبة ما يحبه، وكراهة ما يكرهه، فمن أحب شيئا مما يكره الله، أو كره شيئا مما يحبه الله لم يكمل توحيده ولا صدقه في قوله: لا إله إلا الله، وكان فيه من الشرك الخفي بحسب ما كرهه مما يحبه الله، وما أحبه مما يكرهه. قال تعالى (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم).

قال أبو السعود: "أي هو المستحقُّ للعبودية لا غير".

قال الطبري: " خبرٌ من الله جل وعز، أخبرَ عبادَه أن الألوهية خاصةٌ به دون ما سواه من الآلهة والأنداد".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن عن جابر بن زيد أنه قال: "اسم الله الأعظم هو الله".

قوله تعالى: {الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [آل عمران: ٢]، " أي: الباقي الدائم الذي لا يموت، القائم على تدبير شئون عباده".

فهو (الحي) الذي له الحياة الكاملة.

ومعناه: أي: ذو الحياة الكاملة المتضمنة لجميع صفات الكمال لم تسبق بعدم، ولا يلحقها زوال، ولا يعتريها نقص بوجه من الوجوه.

قال ابن كثير: أي الحي في نفسه الذي لا يموت أبدا.

=

=

وقال البغوي: الباقي الدائم على الأبد.
وقال الطبري: الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أول له بحد، ولا آخره له أمد، إذ كل ما سواه فإنه وإن كان حيا فلحياته أول محدود، وآخر ممدود ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بقضاء غايتها.
وقد ورد اسم الحي لله تعالى في عدة آيات.
وفي ذكر صفة (الحي) بعد قوله ﷻ (الله لا إله إلا هو) استدلال على إثبات تفرده بالألوهية وإبطال عبودية كل من سواه، وذلك لأنه لا يستحق العبادة إلا من كان حيا بالحياة الذاتية الدائمة الأبدية، وحيث لا حي بهذه الحياة إلا الله الأحد فلا يستحق العبادة إلا هو، ولهذا قال ابن عاشور: والمقصود إثبات الحياة وإبطال استحقاق آلهة المشركين وصف الإلهية لانتفاء الحياة عنهم كما قال إبراهيم عليه السلام (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا).
قال ابن عاشور: وأتبع بالوصفين (الحي القيوم) لنفي اللبس عن مسمى هذا الاسم، والإيماء إلى وجه انفراده بالإلهية، وأن غيره لا يستأهلها؛ لأنه غير حي أو غير قيوم، فالأصنام لا حياة لها، وعيسى في اعتقاد النصارى قد أميت، فما هو الآن بقيوم، ولا هو في حال حياته بقيوم على تدبير العالم، وكيف وقد أوذي في الله، وكذب، واختفى من أعدائه.
قال مقاتل بن سليمان: " يعني الحي الَّذِي لا يموت، القيوم يعني القائم عَلَى كُلّ نفس بما كسبت".
قال قتادة: "الحي: الذي لا يموت". وروي عن الربيع بن أنس نحو ذلك.
قال أبو السعود: " معنى "الحى": الباقي الذي لا سبيل عليه للموت والفناء، ومعنى "القيوم": الدائمُ القيام بتدبير الخلق وحفظِه، ومن ضرورة اختصاصِ ذينك الوصفين به تعالى اختصاصُ استحقاقِ المعبودية به تعالى لاستحالة تحققِه

=

=

بدونهما".

واختلف في تفسير قوله تعالى: {الْقَيُّومُ} [آل عمران: ٢] على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعني: " القائم على كل شيء". قاله مجاهد.

والثاني: القيم على الخلق بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم، وهذا قول قتادة، وروي عن الربيع بن أنس مثله.

الثالث: أن المعنى: " القائم على مكانته الذي لا يزول، وعيسى لحم ودم، وقد قضى عليه بالموت زال عن مكانه الذي يحدث به". وهذا قول محمد بن إسحاق (١٣)، وروي عن الحسن نحو ذلك.

واختلفت القراءة في قوله تعالى {الم اللهُ} [آل عمران ١ - ٢]، على قولين:

أحدهما: {الم الله} الميم مفتوحة والألف ساقطة. وهو القول المشهور.

واختلف النحويون في علة فتح الميم، على قولين:

الأول: أنها فتحت لالتقاء الساكنين. حركت إلى أخف الحركات. وهذا قول البصريين.

والثاني: جائِز أن يكون طرحت عليها فتحة الهمزة لأن نيةَ حروف الهجاءِ الوقف، وهذا قول الكوفيين.

قال البيضاوي: " إنما فتح "الميم" في المشهور وكان حقها أن يوقف عليها لإلقاء حركة "الهمزة" عليها ليدل على أنها في حكم الثابت، لأنها أسقطت للتخفيف لا للدرج، فإن "الميم" في حكم الوقف كقولهم واحد اثنان بإلقاء حركة "الهمزة" على "الدال" لا لالتقاء الساكنين، فإنه غير محذور في باب الوقف، ولذلك لم تحرك الميم في لام".

والثاني: {الم الله} بتسكين الميم وقطع الألف. رواه أبوبكر عن عاصم، ورويت هذه القراءة عن الحسن، وعمرو بن عبيد، والرؤاسي، والأعمش، والبرجمي،

=

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (٣).

{نَزَّلَ عَلَيْك} يَا مُحَمَّد {الْكِتَاب} الْقُرْآن مُلْتَبِسًا {بِالْحَقِّ} بِالصِّدْقِ فِي أَخْبَاره {مُصَدِّقًا لِمَا بَيْن يَدَيْهِ} قَبْله مِنْ الْكُتُب {وَأَنْزَلَ التَّوْرَاة وَالْإِنْجِيل مِنْ قَبْل} أَيْ قَبْل تَنْزِيله {هُدًى} حَال بِمَعْنَى هَادِينَ مِنْ الضَّلَالَة {لِلنَّاسِ} مِمَّنْ تَبِعَهُمَا وَعَبَّرَ فِيهِمَا بِأَنْزَل وَفِي الْقُرْآن بِنَزَّلَ الْمُقْتَضِي لِلتَّكْرِيرِ لِأَنَّهُمَا أُنْزِلَا دُفْعَة

=

وابن القعقاع.

ومن قطع "الألف" فله وجهان:

أحدهما: نية الوقف ثم قطع الهمزة للابتداء، كقول الشاعر:

لتسمعن وشيكا في ديارهم ... الله أكبر يا ثارات عثمانا

والثاني: أن يكون أجراه على لغة من يقطع ألف الوصل.

كقول الشاعر:

إذا جاوز الاثنين سر ... فإنه بنت وتكثير الوشاة قمين

قال الزمخشري: " ومن فصل وقطع فللتفخيم والتعظيم تعالى الله ابتداء وما بعده خبر".

والثالث: {الم الله}، بكسر الميم، على توهم التحريك لالتقاء الساكنين، قرأ بها أبو حيوة، ونسبها ابن عطية إلى الرؤاسي، ونسبها الزمخشري إلى عمرو بن عبيد، وأجازه الأخفش.

وضعّفه الزجاج وقال: وهذا غلط... لأن قبل الميم ياءً مكسورًا ما قبلها، فحقها الفتح لالتقاءِ السَّاكنين، وذلك لثقل الكسرة مع الياءِ".

والصواب: الفتح قراءة الجمهور. واختاره أبو حيان. والله أعلم.

وَاحِدَة بِخِلَافِهِ {وَأَنْزَلَ الْفُرْقَان} بِمَعْنَى الْكُتُب الْفَارِقَة بَيْن الْحَقّ وَالْبَاطِل وَذَكَرَهُ بَعْد ذِكْر الثَّلَاثَة لِيَعُمّ مَا عَدَاهَا.

مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٤).

{إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ الله} الْقُرْآن وَغَيْره {لَهُمْ عَذَاب شَدِيد وَاَللهُ عَزِيز} غَالِب عَلَى أَمْره فَلَا يَمْنَعهُ شَيْء مِنْ إنْجَاز وَعْده وَوَعِيده {ذُو انْتِقَام} عُقُوبَة شَدِيدَة مِمَّنْ عَصَاهُ لَا يَقْدِر عَلَى مِثْلهَا أَحَد[1].

(١) قوله تعالى: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ} [آل عمران: ٣]، "أي نزّل عليك يا محمد القرآن بالحجج والبراهين القاطعة".

قال أبو حيان: "الكتاب هنا: القرآن، باتفاق المفسرين".

قال مقاتل: "لَمْ ينزله باطلا يعني القرآن".

وفي معنى {الْكِتَابَ} [آل عمران: ٣]، قولان:

أحدهما: أنه خواتيم البقرة من كنز تحت العرش. قاله سعيد بن جبير.

والثاني: أنه القرآن. وهذا قول قتادة.

(بالحق) أي: لا شك به ولا ريب، بل هو منزل من عند الله، أنزله بعلمه والملائكة يشهدون، وكفى بالله شهيدا.

الباء للملابسة وللتعدية: أي أن القرآن نفسه نزل حقا من عند الله لا من عند غيره، وتكون للتعدية: بمعنى أن الكتاب نزل بالحق أي: أن ما اشتمل عليه القرآن فهو حق، فعلى الوجه يكون المراد بقوله: بالحق تأكيد أنه نزل من عند الله، وعلى الوجه الثاني يكون المعنى: أن كل ما اشتمل عليه القرآن من أوامر ونواهي وأخبار فهو حق.

وفي قوله تعالى: {بِالْحَقِّ} [آل عمران: ٣]، وجوه:

=

=

إحداها: بالفصل في الذي ادعوا من الباطل. قاله محمد بن إسحاق.

والثاني: بتصدق فيما اختلفوا فيه. عنن محمد بن إسحاق في قوله الآخر.

والثالث: بالصدق فيما تضمنه من أخبار القرون الخالية والأمم السالفة. ذكره الماوردي.

والرابع: بالصدق فيما تضمنه من الوعد بالثواب على طاعته، والوعيد بالعقاب على معصيته. ذكره الماوردي.

الخامس: بالعدل مما استحقه عليك من أثقال النبوة. ذكره الماوردي.

والسادس: بالعدل فيما اختصك به من شرف الرسالة. ذكره الماوردي.

وفي قوله تعالى: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ} [آل عمران: ٣]، قراءتان:

إحداهما: {نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ}، بتخفيف "الزاي"، ونصب "الباء" في {الكتاب}، وهي قراءة إبراهيم بن أبي عبلة.

والثانية:: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَاب}، بتشديد"الزاي"، ورفع "الباء" في {الكتاب}، وهي قراءة الباقون. ووجه هذه القراءة على معنى التكثير، " لأن القرآن كان ينزل نجوما شيئا بعد شيء والتنزيل يكون مرة بعد مرة، وقال: (وأنزل التوراة والإنجيل) لأنهما نزلتا".

وقد اختلف العلماء هل (نزل) (وأنزل) بمعنى واحد أم لا؟

فقيل: هما بمعنى واحد. وهذا قول أبي حيان وابن عاشور. ويدل لهذا القول:

أولا: أنه جاء في وصف القرآن (نزل) (وأنزل) كما قال تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب).

ثانيا: قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا) فجمع بين التضعيف وبين قوله (جملة واحدة).

=

وقيل: إن المغايرة بين اللفظين في الآية تدل على نزول القرآن منجما ونزول الكتابين جملة.

وبهذا قال البغوي والزمخشري وابن الجوزي والقرطبي والبيضاوي والشوكاني.

قال ابن الجوزي: وقيل: إنما قال في القرآن (نزل) بالتشديد، وفي التوراة والإنجيل: أنزل، لأن كل واحد منهما أنزل في مرة واحدة، وأنزل القرآن في مرات كثيرة.

وقال الزمخشري: فإن قلت: لم قيل (نزل عليك الكتاب) (وأنزل التوراة والإنجيل) قلت: لأن القرآن نزل منجما، ونزل الكتابان جملة.

قوله تعالى: {مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} [آل عمران: ٣].

يعني به القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ النبي الأمي العربي بشيرا ونذيرا وسراجا منيرا مشتملا على الحق من الله تعالى مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل.

التصديق لما بين يديه له معنيان:

أولا: أنه شاهد لها بالصدق، أي شاهد لها بالصدق، وقد شهد القرآن أن التوراة والإنجيل كليهما من عند الله.

ثانيا: أنه جاء مطابقا لما أخبرت به.

قال ابن كثير: فهي تصدقه بما أخبرت به وبشرت في قديم الزمان، وهو يصدقها، لأنه طابق ما أخبرت به وبشرت من الوعد من الله بإرسال محمد ﷺ، وإنزال القرآن العظيم عليه.

قال ابن عاشور: قوله تعالى (مصدقا لما بين يديه) أنه مصدق للكتب السابقة له، وجعل السابق بين يديه: لأنه يجيء قبله. فكأنه يمشي أمامه. (وأنزل التوراة) على موسى عليه السلام.

=

قال مقاتل: " مصدق للكتب التي كَانَتْ قبله".

قال الطبري: " يعني بذلك القرآن، أنه مصدّق لما كان قبله من كتب الله التي أنزلها على أنبيائه ورسله، ومحقق ما جاءت به رُسل الله من عنده، لأن منزل جميع ذلك واحد، فلا يكون فيه اختلاف، ولو كان من عند غيره كان فيه اختلاف كثير".

قال السعدي: أي: " من الكتب السابقة، فهو المزكي لها، فما شهد له فهو المقبول، وما رده فهو المردود، وهو المطابق لها في جميع المطالب التي اتفق عليها المرسلون، وهي شاهدة له بالصدق، فأهل الكتاب لا يمكنهم التصديق بكتبهم إن لم يؤمنوا به، فإن كفرهم به ينقض إيمانهم بكتبهم".

وفي قوله تعالى: {مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} [آل عمران: ٣]، وجوه:

أحدها: أن المعنى: مصدّقًا لما قبله من كتاب ورسول. وهذا قول مجاهد، وقتادة، والربيع، وجعفر بن الزبير، وري عن الحسن مثل ذلك، واختاره الطبري.

والثاني: معناه مخبراً بما بين يديه إخبار صدق دل على إعجازه. قاله الماوردي.

والثالث: معناه أنه يخبر بصدق الأنبياء فيما أتوا به على خلاف من يؤمن ببعض ويكفر ببعض قاله الماوردي.

والراجح هو القول الأول، لما يسنده من الروايات. والله أعلم.

قوله تعالى: {وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ} [آل عمران: ٣]، أي: "وأنزل التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى".

قال قتادة: " هما كتابان أنزلهما الله: التوراة والإنجيل".

قال محمد بن إسحاق: "وأنزل التوراة التي جاء بها موسى، والإنجيل الذي جاء به عيسى عليهما الصلاة والسلام".

قال القاسمي: " والتوراة اسم عبرانيّ معناه (الشريعة). والإنجيل لفظة يونانية معناها (البشرى) أي الخبر الحسن. هذا هو الصواب كما نص عليه علماء

=

=

الكتابين في مصنفاتهم. وقد حاول بعض الأدباء تطبيقهما على أوزان لغة العرب واشتقاقهما منها. وهو خبط. بغير ضبط".

أخرج ابن أبي حاتم " عن واثلة أن النبي ﷺ قال: "وأنزلت التوراة لست مضين من رمضان، وأنزل الإنجيل لثلاث عشر خلت من رمضان".

وقرأ الحسن: {الإنجيل}، بفتح "الهمزة"، قال الزمخشري: " وهو دليل على العجمة، لأن "أفعي"ل - بفتح الهمزة - عديم في أوزان العرب".

قوله تعالى: {مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ} [آل عمران: ٤]

من قبل نزول القرآن؛ لإرشاد المتقين إلى الإيمان، وصلاح دينهم ودنياهم، وأنزل ما يفرق بين الحق والباطل. والذين كفروا بآيات الله المنزلة، لهم عذاب عظيم. والله عزيز لا يُغَالَب، ذو انتقام بمن جحد حججه وأدلته، وتفرُّده بالألوهية.

قوله تعالى: {مِنْ قَبْلُ} [آل عمران: ٤]، أي: "من قبل هذا القرآن".

قال الطبري: " من قبل الكتاب الذي نزله عليك".

قال الصابوني: " من قبل إنزال هذا القرآن".

وقوله {مِنْ قَبْلُ} متعلق بـ {أَنْزَلَ}، والمعنى: وأنزل التوراة والإنجيل من قبل تنزيل القرآن.

قوله تعالى: {هُدًى لِلنَّاسِ} [آل عمران: ٤]، أي: "هدى للناس من الضلال".

اختلف العلماء هل هذا الوصف (هدى للناس) عائد إلى التوراة والإنجيل فقط أم يشمل القرآن؟

فقيل: إنه وصف عائد إلى التوراة والإنجيل فقط.

ورجحه أبو حيان.

وقال: وخص الهدى بالتوراة والإنجيل هنا، وإن كان القرآن هدى، لأن المناظرة

=

=

كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن، بل وصف بأنه حق في نفسه، قبلوه أو لم يقبلوه، وأما التوراة والإنجيل فهم يعتقدون صحتهما، فلذلك اختصا في الذكر بالهدى.

وقيل: أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى، فهذا الوصف عائد إلى كل ما تقدم وغير مخصوص بالتوراة والإنجيل، والله أعلم بمراده. قاله الرازي.

واختاره السعدي وقال: الظاهر أن هذا راجع لكل ما تقدم، أي: أنزل الله التوراة والإنجيل والقرآن هدى للناس من الضلال، فمن قبل هدى الله فهو المهتدي، ومن لم يقبل ذلك بقي على ضلالة.

قال الشعبي: " هدى من الضلالة".

قال قتادة: " بيان من الله".

وعن قتادة ايضا: " عصمة لمن أخذ به، وصدق به، وعمل بما فيه".

قال الثعلبي: " هاد لمن تبعه".

قال ابن كثير: " أي: في زمانهما".

قال الصابوني: أي: " هداية لبني إِسرائيل".

قال الطبري: أي: "بيانًا للناس من الله فيما اختلفوا فيه من توحيد الله وتصديق رسله، ونَعْتِيك يا محمد بأنك نبيّى ورسولى، وفي غير ذلك من شرائع دين الله".

قال ابن عطية: "وقال ابن فورك: التقدير هنا: هدى للناس المتقين، ويرد هذا العام إلى ذلك الخاص، وفي هذا نظر".

قوله تعالى: {وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ} [آل عمران: ٥].

(الفرقان) وهو الفارق بين الهدى والضلال، والحق والباطل، والغي والرشاد، بما يذكره الله تعالى من الحجج والبينات، والدلائل الواضحات، والبراهين القاطعات، ويبينه ويوضحه ويفسره ويقرره، ويرشد إليه وينبه عليه من ذلك.

=

=

قال مقاتل: " يعني القرآن بعد التوراة والإنجيل، والفرقان: يعني به المخرج في الدين من الشبهة والضلالة، فيه بيان كل شيء يكون إلى يوم القيامة نظيرها في الأنبياء ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان يعنى المخرج من الشبهات وفى البقرة".

قال الطبري: " وأنزل الفصْل بين الحق والباطل فيما اختلفت فيه الأحزابُ وأهلُ الملل في أمر عيسى وغيره".

قال النسفي: " أي جنس الكتب لأن الكل يفرق بين الحق والباطل".

قال ابن كثير: "وهو الفارق بين الهدى والضلال، والحق والباطل، والغي والرشاد، بما يذكره الله تعالى من الحجج والبينات، والدلائل الواضحات، والبراهين القاطعات، ويبينه ويوضحه ويفسره ويقرره، ويرشد إليه وينبه عليه من ذلك".

قال السعدي: " أي: الحجج والبينات والبراهين القاطعات الدالة على جميع المقاصد والمطالب، وكذلك فصل وفسر ما يحتاج إليه الخلق حتى بقيت الأحكام جلية ظاهرة، فلم يبق لأحد عذر ولا حجة لمن لم يؤمن به وبآياته".

وفي تفسير {الْفُرْقَانَ} في هذه الآية وجوه:

أحدها: أنه القرآن. فرق بين الحق والباطل، قاله الربيع. وروي عن عطاء ومجاهد ومقسم وقتادة ومقاتل بن حيان ومقاتل بن سليمان نحو ذلك، وهو قول الجمهور.

قال أهل العلم: وإنما كرر ذكر "القرآن" بما هو نعت له، ومدح له، من كونه فارقا بين الحق والباطل، بعد ما ذكره باسم الجنس، تعظيما لشأنه، وإظهارا لفضله".

وقال الرازيّ: "أو يقال إنه تعالى أعاد ذكره ليبيّن أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل، ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل". وعلى هذا التقدير فلا تكرار.

=

=

والثاني: أنه خواتيم سورة البقرة من كنز تحت العرش. قاله سعيد بن جبير.
والثالث: أنه التوراة. قاله أبو صالح. ورده ابن كثير؛ نظرا لتقدم ذكر التوراة.
والرابع: أنه كتاب بحق. قاله الحسن.
والخامس: أنه الزبور. كما قال تعالى: {وَءَاتَيْنَا دَاوُادَ زَبُورًا} [النساء: ١٦٣].
والسادس: أن في الآية تقديم وتأخير تقديره: "وأنزل التوراة والانجيل والفرقان فيه هدى للناس". قاله السدي.
السابع: يريد به جميع الكتب، لأنه فرّق فيها بين الحق والباطل. قاله ابن باس في رواية عطاء عنه.
قال الزمخشري: أنه "جنس الكتب السماوية، لأن كلها فرقان يفرق بين الحق والباطل".
قال ابن عاشور: وسمي به القرآن؛ قال تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) والمراد بالفرقان هنا القرآن؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، وفي وصفه بذلك تفضيل لهديه على هدي التوراة والإنجيل، لأن التفرقة بين الحق والباطل أعظم أحوال الهدي، لما فيها من البرهان، وإزالة الشبهة. وإعادة قوله (وأنزل الفرقان) بعد قوله (نزل عليك الكتاب بالحق) للاهتمام، وليوصل الكلام به في قوله (إن الذين كفروا بآيات الله) الآية أي بآياته في القرآن.
قال الرازي: وإنما أعاده تعظيما لشأنه ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال: إنه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل، وعلى هذا التقدير فلا تكرار.
وقيل: المراد بالفرقان المعجزات واختاره الرازي.
قال رحمه الله: وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بإنزال هذه الكتب، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم

=

=

من عند الله تعالى افتقروا في إثبات هذه الدعوى إلى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين، فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب، فالمعجزة هي الفرقان، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق، وأنه أنزل التوراة والإنجيل من قبل ذلك، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق، وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها، ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة، فهذا هو ما عندي في تفسير هذه الآية.

وقال ابن عطية: وقال بعض المفسرين: (الفرقان) هنا كل أمر فرق بين الحق والباطل، فيما قدم وحدث، فيدخل في هذا التأويل طوفان نوح، وفرق البحر لغرق فرعون، ويوم بدر، وسائر أفعال الله تعالى المفرقة بين الحق والباطل، فكأنه تعالى ذكر الكتاب العزيز، ثم التوراة والإنجيل، ثم كل أفعاله ومخلوقاته التي فرقت بين الحق والباطل، كما فعلت هذه الكتب.

واختلف في سبب تسمية القرآن بـ {الفرقان} على أقوال:

أحدها: أنه سمي بذلك، لأنه فرق بين الحق والباطل في أمر عيسى عليه السلام، الذي جادل فيه الوفد. قاله محمد بن جعفر، وأبو سليمان الدمشقي.

الثاني: أنه فرق بين الحق والباطل في أحكام الشرائع، وفي الحلال والحرام ونحوه. قاله قتادة والربيع وغيرهما.

الثالث: "أن الْفُرْقانَ هنا كل أمر فرق بين الحق والباطل، فيما قدم وحدث، فيدخل في هذا التأويل طوفان نوح، وفرق البحر لغرق فرعون، ويوم بدر، وسائر أفعال الله تعالى المفرقة بين الحق والباطل، فكأنه تعالى ذكر الكتاب العزيز، ثم التوراة والإنجيل، ثم كل أفعاله ومخلوقاته التي فرقت بين الحق والباطل، كما فعلت هذه الكتب. حكاه ابن عطية عن بعض المفسرين.

=

=

قال ابن عطية: " والْفُرْقانَ يعم هذا كله".

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ} [آل عمران: ٥]، أي: إن الذين جحدوا بها وأنكروها، وردّوها بالباطل، لهم عذاب شديد يوم القيامة.

وآيات الله تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: آيات كونية: (وهي مما نشاهده مما لا يستطيع البشر أن يخلقوا مثلها).

وهي ما نصبه الله – جل وعلا – ليدل به خلقه على أنه الواحد الأحد المستحق للعبادة، كالشمس والسماء والأرض ونحوها، وكل ما في الكون من مخلوقات الله شاهد بكمال الله وقدرته وعزته وأنه المستحق للعبادة.

قال تعالى (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) أي: لعلامات واضحة جازمة قاطعة بأن من خلقها هو رب هذا الكون، وهو المعبود وحده.

والكفر بالآيات الكونية يكون بأمور: أن يجحد أن الخالق سبحانه خلقها فيدعي أن الذي خلقها، أو أن يعتقد أن له شريكا في خلقه، أو أن له معينا في خلقه.

القسم الثاني: آيات شرعية (وهي الوحي المنزل).

ومنه قوله تعالى (رسولا يتلو عليكم آيات الله) وقوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته).

والكفر بآيات الله الشرعية (وهي الوحي المنزل) يكون بعدة أمور:

أولا: بتكذيبها، ثانيا: أو بجحودها، ثالثا: أو بالاستكبار والعناد.

قال الربيع بن أنس: " يعني: النصارى".

=

=

قال السدي: " قوله: {بآيات الله}، بمحمد ﷺ".

قال الطبري: " إنّ الذين جحدوا أعلام الله وأدلته على توحيده وألوهته، وأن عيسى عبدٌ له، واتخذوا المسيح إلهًا وربًّا، أو ادَّعوه لله ولدًا، لهم عذاب من الله شديدٌ يوم القيامة".

قال الصابوني: أي: "جحدوا بها وأنكروها وردّوها بالباطل، لهم عذاب عظيم أليم في الآخرة".

قال القاسمي: " وهذا الوعيد. جيء به إثر ما تقدم حملا على الإذعان، وزجرا عن العصيان".

وفي قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ} [آل عمران: ٤]، وجهان من التفسير:

أحدهما: بدلائله وحججه.

والثاني: بآيات القرآن، قال ابن عباس: "يريد وفد نجران حين قَدِموا على رسول الله ﷺ لمحاجّته".

والراجح أنه"عام داخل فيه من نزلت الآيات بسببهم، وهم نصارى وفد نجران".

قال أبو حيان: "لما قرر تعالى أمر الإلهية، وأمر النبوة بذكر الكتب المنزلة، توعد من كفر بآيات الله من كتبه المنزلة، وغيرها، بالعذاب الشديد من عذاب الدنيا، كالقتل، والأسر، والغلبة، وعذاب الآخرة: كالنار".

قوله تعالى: {وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ} [آل عمران: ٥]، " أي غالب على أمره لا يُغلب، منتقم ممن عصاه".

قال الواحدي: " أي: [ينتقم] ممن كفر به، لأن ذكر الكافرين جرى ههنا".

قال القاسمي: " وَاللهُ عَزِيزٌ لا يغالب يفعل ما يشاء ذُو انْتِقامٍ أي معاقبة".

قال محمد بن جعفر: " أي: إن الله منتقم ممن كفرَ بآياته بعد علمه بها، ومعرفته بما

=

=

جاء منه فيها".

قال ابن عطية: " والنقمة والانتقام، معاقبة المذنب بمبالغة في ذلك".

قال البيضاوي: " وَاللهُ عَزِيزٌ غالب لا يمنع من التعذيب. ذُو انْتِقامٍ لا يقدر على مثله منتقم، والنقمة عقوبة المجرم... وهو وعيد جيء به بعد تقرير التوحيد والإشارة إلى ما هو العمدة في إثبات النبوة تعظيمًا للأمر، وزجرًا عن الإعراض عنه".

قال الزمخشري: " انتقام شديد لا يقدر على مثله منتقم".

وفي قوله تعالى: {وَاللهُ عَزِيزٌ} [آل عمران: ٤] وجهان:

أحدهما: في امتناعه.

الثاني: في قدرته.

والعزيز اسم من أسماء الله، وهو متضمن لصفة العزة الكاملة لله، وهي ثلاثة أنواع:

عزة القدر: بمعنى أن الله ذو قدر شريف عظيم، كما قال النبي ﷺ (السيد الله).

وعزة القهر: بمعنى أن الله القاهر لكل شيء، لا يغلب، كما قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده).

وعزة الامتناع: بمعنى أنه يمتنع أن يناله أحد بسوء أو نقص.

قال السعدي: (العزيز) الذي له العزة كلها: عزة القوة، وعزة الغلبة، وعزة الامتناع، فامتنع أن يناله أحد من المخلوقات، وقهر جميع الموجودات، ودانت له الخليقة وخضعت لعظمته.

(ذو انتقام) ممن كذب بآياته، وخالف رسله الكرام، وأنبياءه العظام.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيتين: إثبات الحكمة لله تعالى في أحكامه الشرعية كما تثبت في أحكامه الكونية، لقوله: {هُدًى لِلنَّاسِ}.

ومن أسماء الله تعالى الحكيم، وهو ذو الحكمة. والحكمة هي إصابة الصواب،

=

=

وإن شئت فقل: وضع الشيء في موضعه، وإن شئت فقل: إتقان الشيء وإحكامه. فإذا وقع من أفعال الله أو من شرع الله ما لا نعلم له حكمة فليس ذلك إلا لقصور فهمنا، وعجزنا عن إدراك الحكمة. وإذا وقع ما نظن أنه على خلاف الحكمة فما ذاك إلا لسوء فهمنا، فالذي يظن أنه ليس له حكمة قاصر الفهم والذي يظن أنه على خلاف الحكمة سيئ الفهم، أما سليم الفهم الذي يعطيه الله تعالى فهمًا فستتبين له الحكمة، ومع ذلك لا يمكن أن ندرك كل وجوه الحكمة؛ لأن حكمة الله ﷻ لا تدرك غايتها، والإنسان بشر ناقص، وكم من أحكام شرعية تظن أن حكمتها كذا وكذا ثم يتبين لك أن لها حِكَمًا أخرى، أو ربما يتبين لك أن هذه ليست الحكمة بل الحكمة شيء آخر، إنما يجب عليك أن تؤمن بأنه ما من حكم لله كوني أو شرعي إلا وله حكمة.

ولا يلزم على هذا أن تذهب مذهب المعتزلة في وجوب فعل الصلاح، أو وجوب فعل الأصلح، على الله لأمرين:

الأول: قد تظن أن هذا هو الأصلح، وليس الأصلح. ولنضرب لهذا مثلًا: نحن نظن أن الأصلح نزول الغيث، وخصب الأرض، فإذا امتنع المطر وأجدبت الأرض فقد يكون هذا هو المصلحة! ونحن لا نعلم.

إذن لا يمكن أن نقول: يجب على الله كذا لأنه أصلح، إذ قد يكون ما قلنا إنه الأصلح هو الأفسد!.

الثاني: إذا تحققنا أنه الأصلح فإنه يجب بمقتضى الحكمة لا بمقتضى العقل. فنحن لا نوجب على الله بعقولنا، والعقل لا يوجب على الله شيئًا، لأن العقل مخلوق ناقص، فلا يوجب على الكامل الأزلي الأبدي شيئًا، فإذا وجب فعل الأصلح فإنما الذي أوجبه على نفسه الله. قال الله تعالى: {كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ} [الأنعام: ٥٤] وقال تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى} [الليل: ١٢]. فأوجب

=

=

على نفسه أن يهدي الناس ويدلهم، فإذا ثبت أن هذا هو الأصلح فقد وجب على الله بمقتضى حكمته وإيجابه على نفسه، لا بمقتضى عقولنا وإيجابنا عليه، وبهذا ننفك عن قول المعتزلة الذين يرون أن العقل هو الذي يوجب الشيء أو الذي يمنع الشيء، أو الذي يقبح الشيء أو الذي يحسِّن الشيء. ومن ذلك مثلًا: البيان للخلق، بيان الشرائع للخلق وما يجب عليهم نحو ربهم، وما يجب عليهم نحو عباد الله، واجب على الله بمقتضى الحكمة، {إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى} [الليل: ١٢].

ومنها: أن هداية القرآن نوعان: عامة، وخاصة. فالعامة مثل هذه الآية: {هُدًى لِلنَّاسِ}. والخاصة مثل قوله: {هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٢] والفرق بينهما أن الهداية التي بمعنى الدلالة عامة؛ لقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥]، والهداية التي بمعنى التوفيق والاهتداء خاصة بالمتقين.

ومنها: أنه كلما اهتدى الإنسان للفروق كان أعظم اهتداء بالكتب المنزلة من الله؛ لأن الكتب كلها فرقان. فمثلًا: إذا كان الإنسان يفرق بين الشرك الأصغر والأكبر، وبين النفاق الاعتقادي والعملي، وبين الكفر الأكبر والأصغر، وبين الحلال والحرام، كان أشد اهتداء بالكتب ممن لا يفرق.

وربما يؤخذ من هذا أيضًا الإشارة إلى أنه ينبغي الاعتناء بمعرفة الفروق بين الأشياء المتشابهة، وهذا فن أخذ به بعض أهل العلم ولاسيما في كتب الفقه، فيذكرون مثلًا: الفروق بين البيع والإجارة، بين الإجارة والجعالة، بين الرهن والضمان، بين الضمان والكفالة، بين الفرض والتطوع، وهذه من فنون العلم الشريفة التي ينبغي لطالب العلم أن يعتني بها، كذلك في العقائد والتوحيد يفرق بين الشرك الأكبر والأصغر، فرجل حلف بغير الله نقول: هو مشرك. ورجل عبد صنمًا نقول -أيضًا-: هو مشرك، لكن بينهما فرق عظيم. العابد للصنم شركه أكبر،

=

إِنَّ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (٥).

{إِنَّ الله لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْء} كَائِن {فِي الْأَرْض وَلَا فِي السَّمَاء} لِعِلْمِهِ بِمَا يَقَع فِي الْعَالَم مِنْ كُلِّيّ وَجُزْئِيّ وَخَصَّهُمَا بِالذِّكْرِ لِأَنَّ الْحِسّ لَا يَتَجَاوَزهُمَا.

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦).

{هُوَ الَّذِي يُصَوِّركُمْ فِي الْأَرْحَام كَيْف يَشَاء} مِنْ ذُكُورَة وَأُنُوثَة وَبَيَاض وَسَوَاد وَغَيْر ذَلِكَ {لَا إِلَه إِلَّا هُوَ الْعَزِيز} فِي مُلْكه {الْحَكِيم} فِي صُنْعه[1].

=

والحالف بغير الله شركه أصغر إلا أن يضاف إلى حلفه بغير الله جَعْله المحلوف به كالله تعالى في التعظيم، فحينئذ يكون شركًا أكبر لا من حيث القسم، ولكن من حيث إنه جعل رتبة المحلوف به كرتبة الخالق.

(١) قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ} [آل عمران: ٥]، " إن الله لا يخفى عليه شيء هو في الأرض ولا شيء هو في السماء".

يخبر تعالى أنه يعلم غيب السماوات والأرض، ولا يخفى عليه شيء من ذلك.

قال القرطبي: هذا خبر عن علمه تعالى بالأشياء على التفصيل؛ ومثله في القرآن كثير، فهو العالم بما كان وما يكون وما لا يكون؛ فكيف يكون عيسى إلها أو ابن إله وهو تخفى عليه الأشياء.

وقال أبو حيان: (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) شيء نكرة في سياق النفي، فتعم، وهي دالة على كمال العلم بالكليات والجزئيات، وعبر عن جميع العالم بالأرض والسماء، إذ هما أعظم ما نشاهده.

وقال السعدي: وهذا فيه تقرير إحاطة علمه بالمعلومات كلها، جليها وخفيها، ظاهرها وباطنها، ومن جملة ذلك الأجنة في البطون التي لا يدركها بصر المخلوقين، ولا ينالها علمهم، وهو تعالى يدبرها بألطف تدبير، ويقدرها بكل

=

=

تقدير.

قوله تعالى: (لا يخفى عليه شيء) تحذير من مخالفته سرا وجهرا.

قال الزمخشري: عبر عن العالم بالسماء والأرض، فهو مطلع على كفر من كفر وإيمان من آمن وهو مجازيهم عليه".

قال محمد بن جعفر بن الزبير: " أي: قد علم ما يريدون وما يَكيدون وما يُضَاهون بقولهم في عيسى، إذ جعلوه ربًّا وإلهًا، وعندهم من علمه غيرُ ذلك، غِرّةً بالله وكفرًا به".

قال ابن كثير: " يخبر تعالى أنه يعلم غيب السماوات والأرض، ولا يخفى عليه شيء من ذلك".

قال ابن عطية: " هذه الآية خبر عن علم الله تعالى بالأشياء على التفصيل، وهذه صفة لم تكن لعيسى ولا لأحد من المخلوقين".

قال القاسمي: " أي هو مطلع على كفر من كفر وإيمان من آمن، وهو مجازيهم عليه".

قال البيضاوي: " وإنما قدم الأرض ترقيًا من الأدنى إلى الأعلى، ولأن المقصود بالذكر ما اقترف فيها. وهو كالدليل على كونه حيًا".

قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [آل عمران: ٦].

هو وحده الذي يخلقكم في أرحام أمهاتكم كما يشاء، من ذكر وأنثى، وحسن وقبيح، وشقي وسعيد، لا معبود بحق سواه، العزيز الذي لا يُغالَب، الحكيم في أمره وتدبيره.

قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ} [آل عمران: ٦].

قال القرطبي: "وهذه الآية تعظيم لله تعالى، وفي ضمنها الرد على نصارى نجران،

=

=

وأن عيسى من المصورين، وذلك مما لا ينكره عاقل".

قال ابن كثير: "أي: يخلقكم كما يشاء في الأرحام من ذكر وأنثى، وحسن وقبيح، وشقي وسعيد".

قال محمد بن جعفر: "أي: قد كان عيسى ممن صُوّر في الأرحام، لا يدفعون ذلك ولا ينكرونه، كما صُوّر غيره من بني آدم، فكيفَ يكون إلهًا وقد كان بذلك المنزل؟". وروي عن الربيع نحو ذلك.

وأخرج ابن أبي حاتم والطبري عن السدي في قوله: {هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء} قال: "إذا وقعت النطفة في الرحم [طارت في الجسد أربعون يوما] ثم تكون علقة أربعين يوما، ثم تكون مضغة أربعون يوما، فإذا بلغ أن يخلق، بعث الله ملكا يصورها، فيأتي الملك بتراب بين أصبعيه فيخلط في المضخة، ثم يعجنه بها، ثم يصورها كما يؤمر فيقول: أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ وما رزقه؟ وما عمره؟ وما أثره؟ وما مصائبه؟ فيقول الله تعالى، ويكتب الملك، فإذا مات ذلك الجسد، دفن حيث أخذ ذلك التراب".

وعن قتادة قوله: {كيف يشاء}، قال: من ذكر أو أنثى، وأحمر وأسود وتام وغير تام الخلق".

قوله تعالى: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [آل عمران: ٦]، "أي: لا ربّ سواه، متفردٌ بالوحدانية والألوهية، العزيز في ملكه الحكيم في صنعه".

عن ابن عباس قوله: {لا إله إلا هو}، قال: توحيد".

وعن محمد بن إسحاق، قوله: {العزيز}: في نصرته مم كفر به إذا شاء"، [و] "قوله: {الحكيم}: في عذره وحجته إلى عباده".

وعن أبي العالية قوله تعالى: {العزيز}، يقول: عزيز في نعمته إذا انتقم"، [وقوله] " {الحكيم}، قال: حكيم في أمره".

=

=

قال الطبري: " وهذا القول تنزيه من الله تعالى ذكره نفسَه أن يكون له في ربوبيته ندّ أو مِثل، أو أن تَجوز الألوهة لغيره وتكذيبٌ منه للذين قالوا في عيسى ما قالوا، من وفد نجران الذين قدموا على رسول الله ﷺ، وسائر من كان على مثل الذي كانوا عليه من قولهم في عيسى، ولجميع من ادّعى مع الله معبودًا، أو أقرّ بربوبية غيره".

قال ابن كثير: " وهذه الآية فيها تعريض بل تصريح بأن عيسى ابن مريم عبد مخلوق، كما خلق الله سائر البشر؛ لأن الله تعالى صوره في الرحم وخلقه، كما يشاء، فكيف يكون إلها كما زعمته النصارى - عليهم لعائن الله - وقد تقلب في الأحشاء، وتنقل من حال إلى حال، كما قال تعالى: {يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [الزمر: ٦]".

والحكيم اسم من أسماء الله متضمن لصفة الحكمة البالغة، فأوامره وأحكامه وأفعاله كلها لحكمة.

فهو سبحانه حكيم في صنعه، وحكيم في شرعه، فجميع مصنوعاته كلها محكمة، قال تعالى (الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) وأما في الشرع فيقول سبحانه (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلا يمكن أن يوجد تناقض في القرآن أبدا.

قال بعض العلماء: الحكمة تكون في صورة الشيء: أي أن خلق الإنسان على هذه الصورة لحكمة، وكذلك خلق الحيوان على هذه الصورة لحكمة.

وتكون في غايته: أي أن الغاية من خلق الإنسان لحكمة، وكذلك الحيوانات، وكذلك جميع المخلوقات، كما قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا).

=

=

ونستفيد من معرفتنا أن الله حكيم في كل أفعاله: اقتناع الإنسان بما يجري عليه وما يوجبه الله عليه، لأن ما يجريه الله ﷻ من الأحكام مقرون بالحكمة، فإذا علمت هذا يقينيا اقتنعت سواء كان هذا من الأحكام الكونية أو الأحكام الشرعية، حتى المصائب التي تنال العباد لاشك أن لها حكمة.

قال الشيخ ابن عثيمين: العزيز الحكيم، فإن الله تعالى يجمع بينهما في القرآن كثيرا، فيكون كل منهما دالا على الكمال الخاص الذي يقتضيه، وهو العزة في العزيز، والحكم والحكمة في الحكيم. والجمع بينهما دال على كمال آخر، وهو أن عزته تعالى مقرونة بالحكمة، فعزته لا تقتضي ظلما وجورا وسوء فعل، كما قد يكون من أعزاء المخلوقين، فإن العزيز منهم قد تأخذه العزة بالإثم فيظلم ويجور ويسيء التصرف. وكذلك حكمه تعالى وحكمته مقرونان بالعز الكامل، بخلاف حكم المخلوق وحكمته فإنهما يعتريهما الذل.

ومن فوائد الآية الثانية: بيان رحمة الله ﷻ حيث يتولى شؤون الجنين ويصوره، لا يخرج غير مصور. لو شاء الله لخرج الجنين غير مصور ثم يصور شيئًا فشيئًا، كما ينمو عقله، ولكن من حكمة الله ورحمته أنه لا يخرج إلا على الصورة التي أرادها الله ﷻ.

فإذا قال قائل: {كَيْفَ يَشَاءُ} يستفاد منها أن هذا التصوير لا يرجع إلى فعل العبد وإنما يرجع لمشيئة الله ﷻ وهو كذلك، ولكن هذا لا ينافي أن تكون الصورة قريبة من صورة الأب أو من صورة الأم أو الجد أو الجدة، يعني أن يكون هذا الجنين قد نزعه عرق من آبائه وأمهاته وأقاربه، هذا لا يمنع، لأن الله ﷻ قد جعل لكل شيء سببًا، ويدل لهذا قصة الرجل الذي جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلامًا أسود -وكان الرجل وزوجته أبيضين- كأنه يعرِّض بزوجته ما الذي أتى بالأسود لها؟ فقال له النبي ﷺ: "هل لك من إبل؟ "، قال:

=

=

نعم، قال: "فما ألوانها؟ " قال: حمر، قال: "هل فيها من أورق؟ (الأورق: الفضي بين البياض والسواد) "، قال: نعم، قال: "أَنَّى لها ذلك؟ "، قال: لعله نزعه عرق، فقال الرسول ﷺ: "فابنك هذا لعله نزعه عرق". فاقتنع الرجل، لأن هذا قياس جلي واضح.

الشاهد قوله: "لعله نزعه عرق"، فيستفاد من ذلك أن هذه الكيفية التي يريدها الله ﷻ في الأرحام لا يمنع أن يكون قد نزعها عرق من آبائه أو أمهاته أو أجداده أو جداته.

٤ - إثبات المشيئة لله تعالى؛ لقوله: {كَيْفَ يَشَاءُ}، وقد سبق لنا أن المشيئة إذا أطلقت فهي مقرونة بالحكمة، فما من شيء يشاؤه الله إلا لحكمة.

ومنها: إثبات المشيئة لله تعالى؛ لقوله: {كَيْفَ يَشَاءُ}، وقد سبق لنا أن المشيئة إذا أطلقت فهي مقرونة بالحكمة، فما من شيء يشاؤه الله إلا لحكمة.

فإن قال قائل: هل في الآية دليل على أنه لا يجوز للإنسان أن يعمل عملية تجميل لقوله: {كَيْفَ يَشَاءُ}، حيث جعل التصوير راجعًا إلى مشيئته وحده. قد يقال ذلك، وقد لا يقال؛ لأن الله تعالى أخبر في آيات كثيرة بأنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، يعني يضيق، ولا نقول: إن الإنسان ممنوع من أن يفعل الأسباب التي يكون بها بسط الرزق؛ لأن البسط راجع إلى مشيئة الله! ولكن هناك فرق بين مسألة بسط الرزق وطلب البسط وهذه المسألة؛ لأن النصوص وردت بمنع التجميل، فقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام، أنه "لعن النَّامصة والمتنمصة، والواشرة والمستوشرة، والواشمة والمستوشمة". وهذا يدل على أن الإنسان ممنوع من التجميل، والمراد التجميل الذي يكون دائمًا. أما التجميل الطارئ كتجمل المرأة بالحناء وشبهه فلا بأس به.

فإذا قال قائل: هل في الآية ما يدل على منع إزالة العيوب لقوله: {كَيْفَ يَشَاءُ}،

=

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧).

{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْك الْكِتَاب مِنْهُ آيَات مُحْكَمَات} وَاضِحَات الدَّلَالَة {هُنَّ أُمّ الْكِتَاب} أَصْله الْمُعْتَمَد عَلَيْهِ فِي الْأَحْكَام {وَأُخَر مُتَشَابِهَات} لَا تُفْهَم مَعَانِيهَا كَأَوَائِل السُّوَر وَجَعَلَهُ كُلّه مُحْكَمًا فِي قَوْله {أُحْكِمَتْ آيَاته} بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ عَيْب وَمُتَشَابِهًا فِي قَوْله {كِتَابًا مُتَشَابِهًا} بِمَعْنَى أَنَّهُ يُشْبِه بَعْضه بَعْضًا فِي الْحُسْن وَالصِّدْق {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبهمْ زَيْغ} مَيْل عَنْ الْحَقّ {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء} طَلَب {الْفِتْنَة} لِجُهَّالِهِمْ بِوُقُوعِهِمْ فِي الشُّبُهَات وَاللَّبْس {وَابْتِغَاء تَأْوِيله} تَفْسِيره {وَمَا يَعْلَم تَأْوِيله} تَفْسِيره {إلَّا الله} وَحْده {وَالرَّاسِخُونَ} الثَّابِتُونَ الْمُتَمَكِّنُونَ {فِي الْعِلْم} مُبْتَدَأ خَبَره {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} أَيْ بِالْمُتَشَابِهِ أَنَّهُ

=

كما إذا خرج صبي له ستة أصابع في كل يد فهل يجوز أن نقطع الإصبع الزائد؟ فهذا ليس من باب التجميل ولكنه من باب إزالة العيب. وإزالة العيب جاءت السنّة بجوازه، فإن الرجل الذي قطع أنفه أذن له الرسول عليه الصلاة والسلام أن يتخذ أنفًا من وَرِق -يعني من فضة- فأنتن! فأذن له أن يتخذ أنفًا من ذهب. فهذا يدل على أن إزالة العيب ليست كجلب الجمال. وعلى هذا فيجوز قطع الإصبع الزائدة، ولكن بعض أهل العلم صرح بالتحريم إلا أنهم علَّلوا ذلك بأنه يُخشى على من قطعت إصبعه أن يموت بنزيف الدم! وهذه العلة منتفية في الزمن الحاضر، وعليه فيجوز قطع الإصبع الزائدة، ومثله لو فرض أن هناك لحمة زائدة في الأذن أو في الرأس في الرقبة فتجوز إزالتها.

مِنْ عِنْد الله وَلَا نَعْلَم مَعْنَاهُ {كُلّ} مِنْ الْمُحْكَم وَالْمُتَشَابِه {مِنْ عِنْد رَبّنَا وَمَا يَذَّكَّر} بِإِدْغَامِ التَّاء فِي الْأَصْل فِي الذَّال أَيْ يَتَّعِظ {إلا أولوا الْأَلْبَاب} أَصْحَاب الْعُقُول وَيَقُولُونَ أَيْضًا إذَا رَأَوْا من يتبعه[1].

---

(١) ذكر سبب النزول.

عن الربيع بن أنس: قوله: {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} وذلك أنهم؛ يعني: النصارى، قالوا لرسول الله ﷺ: ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟! قال: "بلى". قالوا: فحسبنا؛ فأنزل الله: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ}.

أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٢٠، ٢١ رقم ١٨)، وابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١٠٨، ١٠٩) من طريق عبد الله بن أبي جعفر الرازي عن أبيه عن الربيع به.

وهذا سند ضعيف جدًا؛ فيه علل:

الأولى: الإعضال؛ فبين النبي ﷺ والربيع هذا مفاوز.

الثانية: أبو جعفر الرازي؛ ضعفه أبو زُرعة، والنسائي، وابن حبان، وغيرهم.

الثالثة: عبد الله بن أبي جعفر الرازي؛ فيه ضعف.

قال ابن حبان في "الثقات" (٨/ ٣٣٥): "يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه"، وهذا منها.

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، عن جابر بن عبد الله بن رباب؛ قال: مر أبو يوسف بن أخطب برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: {الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} [البقرة: ١، ٢]؛ فأتى أخاه حُيي بن أخطب في رجال من يهود، فقال: تعلمون؛ والله لقد سمعت محمدًا يتلو فيما أنزل الله عز وجل عليه: {الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ}؛ فقالوا: وأنت سمعته؟ قال: نعم، قال: فمشى حُيي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد! ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما نزل =

=

عليك: {ذَلِكَ الْكِتَابُ}؟ فقال رسول الله ﷺ: "بلى"، فقالوا: أجاءك بهذا جبريل من عند الله؟ قال: "نعم"، قالوا: لقد بعث الله قبلك أنبياء ما نعلمه بين لنبي منهم ما مدة ملكه؟ وما أجدل أمته غيرك؟ فقال حُيي بن أخطب -وأقبل على من كان معه-، فقال لهم: الأَلِفُ: واحدة، واللام: ثلاثون، والميم: أربعون؛ فهذه إحدى وسبعون سنة.

قال: فقال لهم: أتدخلون في دين نبي إنما مدة ملكه وأجل أمته إحدى وسبعون سنة؟! قال: ثم أقبل على رسول الله ﷺ، فقال: يا محمد! هل مع هذا غيره؟ قال: "نعم"، قال: ماذا؟ قال: {المص (١)} [الأعراف: ١] "، قال: هذا أثقل وأطول؛ الألِفُ: واحدة، واللام: ثلاثون، والميم: أربعون، والصاد: تسعون؛ فهذه مائة وإحدى وستون سنة، هل مع هذا يا محمد غيره؟! قال: "نعم"، قال: ماذا؟ قال: " {الر} [يونس: ١] "، قال: هذه أثقل وأطول؛ الألف: واحدة، واللام: ثلاثون، والراء: مائتان؛ فهذه إحدى وثلاثون ومائتا سنة، فقال: هل مع هذا غيره يا محمد؟! قال: "نعم؛ {المر} [الرعد: ١] "، قال: فهذه أثقل وأطول؛ الألفُ: واحدة، واللام: ثلاثون، والميم: أربعون، والراء: مئتان؛ فهذه إحدى وسبعون ومائتا سنة، ثم قال: لقد لبس علينا أمرك يا محمد؛ حتى ما ندري أقليلًا أعطيت أم كثيرًا؟! ثم قاموا عنه، فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أخطب ولمن معه من الأحبار: ما يدريكم لعله قد جمع هذه كله لمحمد؟! إحدى وسبعون، وإحدى وستون ومائة، ومائتان وإحدى وثلاثون، ومائتان وإحدى وسبعون؛ فذلكم سبعمائة سنة وأربع وثلاثون، فقالوا: لقد تشابه علينا أمره.

أخرجه البخاري في "التاريخ الكبير (٢/ ٢٠٨، ٢٠٩)، وابن جرير في "جامع البيان" (١/ ٧١، ٧٢) من طريق محمد بن إسحاق عن محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت عن عكرمة أو سعيد بن جبير عن عبد الله بن عباس عن جابر. وعن

=

=

الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبد الله بن رباب.

وهو حديث ضعيف: أمّا السند الأول؛ ففيه شيخ ابن إسحاق، وهو مجهول.

وأما السند الثاني؛ ففيه الكلبي وشيخه، وهما كذابان، وقد قال الإمام أحمد؛ كما في "الجامع" للخطيب (٢/ ١٦٣) -عندما سئل عن "تفسير الكلبي؟ - قال: "من أوله إلى آخره كذب"، فقيل له: يحل النظر فيه؟ قال: "لا".

وبالتالي؛ فالطريقان لا يقويان بعضهما بعضًا؛ فالحديث باق على ضعفه.

* قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب) أي: أنزل عليك يا محمد القرآن العظيم.

(منه آيات محكمات) أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس.

(هن أم الكتاب) أي: أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه.

قال الطبري: ... ثم وصف جل ثناؤه: هؤلاء الآيات المحكمات، بأنهن (هن أم الكتاب) يعني بذلك: أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهن (أم الكتاب) لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب، تسمي الجامع معظم الشيء (أما) له، فتسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر (أمهم) والمدبر معظم أمر القرية والبلدة: "أمها".

قال القاسمي: أي: "واضحات الدلالة هُنَّ أصل الكتاب المعتمد عليه في الأحكام".

(وأخر متشابهات) أي: فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم.

اختلف العلماء في المراد بها على أقوال، هي كالآتي:

=

=

أحدها: أن المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، قاله ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة، والربيع والضحاك.

والثاني: أن المحكم ما أحكم الله بيان حلاله وحرامه فلم تشتبه معانيه، قاله مجاهد.

والثالث: أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل أوجهًا، قاله الشافعي ومحمد بن جعفر بن الزبير.

والرابع: أن المحكم الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه الذي تكررت ألفاظه، قاله ابن زيد.

والخامس: أن المحكم الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال.

والسادس: أن المحكم ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه، وهذا قول جابر بن عبد الله، واختاره الطبري.

والسابع: أن المحكم ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال.

والثامن: أن المحكم ما كانت معاني أحكامه معقولة، والمتشابه ما كانت معاني أحكامه غير معقولة، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون شعبان. قاله الماوردي.

التاسع: إن الآيات المتشابهات هي: التي يقع فيها الخلاف والتعارض. قال به: ابن خويز منداد.

إذا أمعنا النظر في الأقوال السابقة نجد كل قول من الأقوال قد خص المتشابه بنوع معين من الصفات دون غيرها، والأمر أوسع مما قالوه جميعا.

وأظهر هذه الأقوال وأرجحها هو: أن الآيات المتشابهات هي ما لا يستقل بنفسه في المعنى، ويخفى معناه، وتلتبس فيه الآراء.

=

=

قال السعدي: قوله تعالى (منه آيات محكمات) أي: واضحات الدلالة، ليس فيها شبهة ولا إشكال (هن أم الكتاب) أي: أصله الذي يرجع إليه كل متشابه، وهي معظمه وأكثره، (و) منه آيات (أخر متشابهات) أي: يلتبس معناها على كثير من الأذهان: لكون دلالتها مجملة، أو يتبادر إلى بعض الأفهام غير المراد منها، فالحاصل أن منها آيات بينة واضحة لكل أحد، وهي الأكثر التي يرجع إليها، ومنه آيات تشكل على بعض الناس، فالواجب في هذا أن يرد المتشابه إلى المحكم والخفي إلى الجلي، فبهذه الطريق يصدق بعضه بعضا ولا يحصل فيه مناقضة ولا معارضة.

ثم ذكر تعالى أقسام الناس بالنسبة للمحكم والمتشابه فقال: (فأما الذين في قلوبهم زيغ) أي: ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل، وفسدت مقاصدهم، وصار قصدهم الغي والضلال وانحرفت قلوبهم عن طريق الهدى والرشاد.

واختلف العلماء في المراد بهم هنا على أقوال: أصحها أنها تعم كل من زاغ عن الحق ومال عنه.

ورجحه الطبري، وابن عطية، والرازي، وأبو حيان، والشوكاني، والقاسمي، وابن عاشور، والسعدي.

قال الطبري: وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة فمال قلبه إليها، تأويلا منه لبعض متشابه آي القرآن، ثم حاج به وجادل به أهل الحق، وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات، إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، وطلبا لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك، كائنا من كان، وأي أصناف المبتدعة كان من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبئيا، أو حروريا، أو قدريا، أو جهميا، كالذي قال ﷺ (فإذا رأيتم الذين يجادلون به، فهم الذين عنى الله، فاحذروهم).

=

=

وقال ابن عطية: والإشارة بذلك أولا إلى نصارى نجران وإلى اليهود الذين كانوا معاصرين لمحمد ﷺ فإنهم كانوا يعترضون معاني القرآن، ثم تعم بعد ذلك كل زائغ.

وقال الرازي: وقال المحققون إن هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما أوعد الكفار من النقمة ويقولون ائتنا بعذاب الله

وقال الشوكاني: وهذه الآية تعم كل طائفة من الطوائف الخارجة عن الحق.

وفي قوله تعالى: {هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ} [آل عمران: ٧] وجهان:

أحدهما: أصل الكتاب. قاله سعيد بن جبير.

والثاني: معلوم الكتاب.

وفي سبب تسميته بأم الكتاب قولان:

الأول: وإنما سماهن أم الكتاب لأنهن مكتوبات في جميع الكتب. قاله سعيد بن جبير.

والثاني: وإنما قال: هن أم الكتاب، لأنه ليس من أهل دين إلا يرضى بهن.

وفي المراد بقوله تعالى: {هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ} [آل عمران: ٧] ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه أراد الآي التي فيها الفرائض والحدود (الأمر والنهي والحلال)، قاله يحيى بن يعمر.

والثاني: أنه أراد فواتح السُّوَر التي يستخرج منها القرآن، وهو قول أبي فاختة.

والثالث: أن يريد به أنه معقول المعاني لأنه يتفرع عنه ما شاركه في معناه، فيصير الأصل لفروعه كالأم لحدوثها عنه، فلذلك سماه أم الكتاب.

قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} [آل عمران: ٧]، أي: "فأما الذين في

=

=
قلوبهم ميل عن الحق وانحرافٌ عنه".
قال الزمخشري: " هم أهل البدع".
وفي تفسيرالـ {زيغ} في قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} [آل عمران: ٧] وجهان من التفسير:
أحدهما: أنه ميل عن الهدى. قاله محمد بن إسحاق.
والثاني: أن المعنى: شكّ، قاله ابن مسعود، ومجاهد والسدي.
واختلف فيمن عني بهذه الآية على أقوال:
أحدها: أنهم أهل الشك. قاله ابن عباس.
والثاني: أنهم المنافقون. قاله ابن جريج.
والثالث: أنه يعني: حيي بن أخطب، وأصحابه من اليهود. قاله مقاتل بن حيان.
والرابع: أنهم الخوارج. رواه أبو أمامة عن رسول الله ﷺ.
والخامس: أنه عُني به الوفدُ من نصارى نجران الذين قَدِموا على رسول الله ﷺ، فحاجُّوه بما حاجُّوه به، وخاصموه بأن قالوا: ألست تزعم أنّ عيسى روح الله وكلمته؟ وتأولوا في ذلك ما يقولون فيه من الكفر. وهذا قول الربيع.
قوله تعالى: (فيتبعون ما تشابه منه) أي: إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها، لاحتمال لفظه لما يصرفونه فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دامغ لهم وحجة عليهم.
قال ابن كثير: "أي: إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرّفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها، لاحتمال لفظه لما يصرفونه فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دامغ لهم وحجة عليهم".
قال الزمخشري: " فيتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق".
=

قال الشوكاني: "أي يتعلقون بالمتشابه من الكتاب، فيشككون به على المؤمنين، ويجعلونه دليلا على ما هم فيه من البدعة المائلة عن الحق، كما تجده في كل طائفة من طوائف البدعة، فإنهم يتلاعبون بكتاب الله تلاعبا شديدا، ويوردون منه لتنفيق جهلهم ما ليس من الدلالة في شيء".

قال السعدي: "(فيتبعون ما تشابه منه) أي: يتركون المحكم الواضح ويذهبون إلى المتشابه، ويعكسون الأمر فيحملون المحكم على المتشابه".

وفي قوله تعالى: {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} [آل عمران: ٧] ثلاثة تأويلات:

أحدها: أنه الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من الحروف المقطعة من حساب الجُمّل في انقضاء مدة النبي ﷺ.

والثاني: أنه معرفة عواقب القرآن في العلم بورود النسخ قبل وقته.

والثالث: أن ذلك نزل في وفد نجران لمَّا حاجّوا النبي ﷺ في المسيح، فقالوا: أليس كلمة الله وروحه؟ قال: " بلى " فقالوا: حسبنا، فأنزل الله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وابْتَغَاءَ تَأْوِيلِهِ} وهو قول الربيع.

قوله تعالى: {ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ} [آل عمران: ٧]، أي: "إرادة الفتنة".

قال الزمخشري: " طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم ويضلوهم".

قال الصابوني: " أي طلبًا لفتنة الناس في دينهم".

قال ابن كثير: " أي: الإضلال لأتباعهم، إيهامًا لهم أنهم يحتجون على بدعتهم بالقرآن، وهذا حجة عليهم لا لهم، كما لو احتج النصارى بأن القرآن قد نطق بأن عيسى هو روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم، وتركوا الاحتجاج بقوله تعالى: {إِنْ هُوَ إِلا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ} [الزخرف: ٥٩] وبقوله: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [آل عمران: ٥٩] وغير ذلك من الآيات المحكمة المصرحة بأنه خلق من مخلوقات الله، وعبد، ورسول من رسل الله".

=

وقد اختلف أالعلماء في المراد بالفتنة هنا على أقوال:

القول الأول: أن المراد بالفتنة في الآية الضلالة، قاله أبو إسحاق الحربي وابن أبي زمنين.

القول الثاني: أن المراد بالفتنة في الآية الشبهات، وهو مروي عن مجاهد.

القول الثالث: أن المراد بالفتنة في الآية اللبس، وهو قول محمد بن جعفر بن الزبير.

القول الرابع: أن المراد بالفتنة في الآية الكفر، وهو مروي عن السدي والربيع ومقاتل، وبه قال ابن الجوزي.

القول الخامس: أن المراد بالفتنة في الآية الشرك، وهو مروي عن السدي والربيع، وبه قال السمرقندي.

القول السادس: أن المراد بالفتنة في الآية إفساد ذات البين، وهذا قول الزجاج.

القول السابع: أن المراد بالفتنة في الآية الكبر، وهذا قول النيسابوري.

وكل ما ذكر من هذه المعاني محتمل، ولا وجه لتخصيص قول على قول، فاللفظ محتمل لها جميعا، والله تعالى أعلم.

ومعنى الآية (فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة): لإضلال أتباعهم، إيهاما لهم أنهم يحتجون على بدعتهم بالقرآن، وهذا حجة عليهم لا لهم، كما لو احتج النصارى بأن القرآن قد نطق بأن عيسى هو روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم، وتركوا الاحتجاج بقوله تعالى (إن هو إلا عبد أنعمنا عليه) وبقوله (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وغير ذلك من الآيات المحكمة المصرحة بأنه خلق من مخلوقات الله، وعبد، ورسول من رسل الله.

قوله تعالى: {وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} [آل عمران: ٧]، "وإيهامًا للأتباع بأنهم يبتغون تفسير كلام الله".

=

=

قال ابن كثير: "أي: تحريفه على ما يريدون".

قال الزمخشري: " وطلب أن يأوّلوه التأويل الذي يشتهونه".

وفي قوله تعالى: {وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} [آل عمران: ٧] في التأويل وجهان:

أحدهما: أنه التفسير.

والثاني: أنه العاقبة المنتظرة.

نستفيد أن من علامة زيغ القلب اتباع المتشابه.

يستطيع متبع المتشابه أن يستدل على جواز الكفر بقول الله (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) فيزعم أن الله تعالى خير الناس بين الإيمان والكفر، والتخيير بينهما يقتضي استواءهما، ويغض الطرف عن الآيات الكثيرة التي تتوعد الكافر بالنار، ومنها آخر هذه الآية التي يستدل بها على فساد قوله؛ فهي في سياق التهديد والوعيد وليس فيها تخيير (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها) وقد استدل بهذه الآية على الحرية الدينية كثير ممن فتنوا بالغرب وحريته.

ويستطيع متبع المتشابهات أن يحكم بالجنة لأصحاب الديانات الأخرى ممن كفروا بالإسلام مستدلا بقول الله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) متعاميا عن

معنى الآية وهو (من آمن منهم برسوله قبل بعثة محمد ﷺ ومات على إيمانه)، ويترك هذا الملبس مئات الآيات والأحاديث التي تحكم بالنار لكل من لم يتبع دين محمد ﷺ، وكثير من الليبراليين يستدل بها على صحة دين الكفار.

ويستطيع النصراني أن يستدل على عقيدة التثليث، وعلى بنوة المسيح لله بالقرآن الكريم؛ مع أنها شرك أكبر، وقدح في الله تعالى؛ وذلك حين يأتي النصراني إلى

=

=

الآيات التي فيها أن عيسى عليه السلام يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى ويخبر ببعض الغيب فيستدل بها على ألوهية عيسى عليه السلام باعتبار أن هذه الأفعال التي قام بها عيسى من خصائص الله تعالى ويعمى عن الآيات التي تثبت بشريته؛ وأنه مخلوق لله وأنه تعالى أجرى على يديه هذه الخصائص معجزة تثبت صدقه عليه السلام كما قال تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون).

ثم يأتي إلى الآيات التي تثبت أن عيسى ولد بلا أب فيستدل بها على بنوته لله تعالى ويعمى عن الآيات الكثيرة التي تنفي الولد عن الله تعالى والآيات التي تذكر قصة ولادة عيسى عليه السلام.

ثم يأتي إلى الآيات القرآنية التي فيها كلام الله سبحانه وتعالى عن نفسه بصيغ جمع العظمة نحو قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) فيدعي أن الله سبحانه وتعالى متعدد وليس واحدا، ويعمى عن الآيات التي فيها إثبات وحدانية الله تعالى وبطلان عقيدة التثليث والآلهة المتعددة نحو قول الله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد).

وقد روى أئمة التفسير وأهل السير أن نصارى نجران احتجوا على النبي ﷺ بهذه الحجج زاعمين ألوهية عيسى وبنوته لله سبحانه وتعالى فأنزل سبحانه صدر سورة آل عمران في دحض حججهم.

وإذا كان بإمكان متبع المتشابه أن يصحح العقائد الزائفة، ويساوي الكفر بالإيمان، ويحكم لأصناف الكفار بالجنة، ويستدل لما يقول بنصوص ينتقيها من القرآن، ويعرض عن غيرها على طريقة أهل الكتاب في إيمانهم ببعض الكتاب وكفرهم ببعضه؛ فإنه يستطيع من باب أولى أن يبيح ما دون الشرك والكفر من المحرمات: كالاختلاط، والخلوة بالأجنبية، وسفر المرأة بلا محرم، وغير ذلك

=

=

من المحرمات، ويستدل لما يريد بنصوص مشتبهة ويترك المحكم الواضح.

وإذا كان متبع المتشابه يستطيع أن يبطل التوحيد بنصوص ينتقيها من القرآن فلن يعجز عن إبطال ما هو دون التوحيد من الواجبات: كصلاة الجماعة، وحجاب المرأة، ووجوب المحرم لها، وغير ذلك، وسيجد من النصوص ما يؤيد باطله إذا كانت العملية عملية انتقاء واختيار.

وفي وصية عظيمة نافعة في هذا المجال ينقلها ابن القيم عن شيخه ابن تيمية – رحمهما الله تعالى – فيقول: (وقال لي شيخ الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقد جعلت أورد عليه إيرادا بعد إيراد: لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فيتشربها فلا ينضح إلا بها، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها، فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته؛ وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليها صار مقرا للشبهات أو كما قال، فما أعلم أني انتفعت بوصية في دفع الشبهات كانتفاعي بذلك).

وقد تضافر المنقول عن السلف الصالح في التحذير ممن فتنوا في دينهم باتباع المتشابه وترك المحكم.

فقال مصعب بن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لا تجالسن مفتونا، فإنه لا تخطئك منه إحدى خلتين: إما أن يفتنك فتتبعه، وأما أن يؤذيك قبل أن تفارقه.

وقال أبو قلابة: لا تجالسوا أصحاب الأهواء؛ فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم، أو يلبسوا عليكم ما كنتم ما تعرفون.

وقال رجل للحسن رحمه الله تعالى: تعال حتى أخاصمك في الدين، فقال الحسن: أما أنا فقد أبصرت ديني فإن كنت أضللت دينك فالتمسه.

وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى: من جعل دينه عرضا للخصومات أكثر التنقل.

=

=

قوله تعالى: قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ} [آل عمران: ٧]، " أي لا يعلم تفسير المتشابه ومعناه الحقيقي إلا الله وحده".

قال الزمخشري: " أي لا يهتدى إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله".

وفي قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ} [آل عمران: ٧] ثلاثة أقاويل:

أحدها: تأويل جميع المتشابه، لأن فيه ما يعلمه الناس، وفيه ما لا يعلمه إلا الله، قاله الحسن.

والثاني: أن تأويله يوم القيامة لما فيه من الوعد والوعيد، كما قال الله تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَومَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف: ٥٣] يعني يوم القيامة، قاله ابن عباس.

والثالث: تأويله وقت حلوله، قاله بعض المتأخرين.

وقرأ عبد الله: "إن تأويله إلا عند الله".

وقوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) ذهب أكثر السلف إلى الوقف على قوله (وما يعلم تأويله إلا الله). وتكون الواو في (والراسخون في العلم ...) للاستئناف، ويكون المعنى: أن هذا المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، أما الراسخون في العلم

الذين لم يعلموا تأويله يقولون (آمنا به ...) وليس في كلام ربنا تناقض ولا تضارب.

وممن رجح هذا القول الشنقيطي، فقال رحمه الله: قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) يحتمل أن المراد بالتأويل في هذه الآية الكريمة التفسير وإدراك المعنى، ويحتمل أن المراد به حقيقة أمره التي يؤول إليها وقد قدمنا في مقدمة هذا الكتاب أن من أنواع البيان التي ذكرناها فيه أن كون أحد الاحتمالين هو الغالب في القرآن،

=

=

يبين أن ذلك الاحتمال الغالب هو المراد، لأن الحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الغالب في القرآن إطلاق التأويل على حقيقة الأمر التي يؤول إليها كقوله: (هذا تأويل رؤياي من قبل) وقوله (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) الآية. وقوله (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) وقوله (ذلك خير وأحسن تأويلا) إلى غير ذلك من الآيات.

ثم قال رحمه الله: ومما يؤيد أن الواو استئنافية لا عاطفة، دلالة الاستقراء في القرآن أنه تعالى إذا نفى عن الخلق شيئا وأثبته لنفسه، أنه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك:

كقوله (قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله).

وقوله (لا يجليها لوقتها إلا هو).

وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه).

فالمطابق لذلك أن يكون قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) معناه: أنه لا يعلمه إلا هو وحده كما قاله الخطابي وقال: لو كانت الواو في قوله (والراسخون) للنسق لم يكن لقوله (كل من عند ربنا) فائدة والقول بأن الوقف تام على قوله (إلا الله) وأن قوله (والراسخون) ابتداء كلام هو قول جمهور العلماء للأدلة القرآنية التي ذكرنا.

وذهب بعض العلماء إلى الوصل ولم يقف (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم).

قال الشنقيطي: واحتج القائلون بأن الواو عاطفة بأن الله سبحانه وتعالى مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم بذلك وهم جهال.

قال القرطبي: قال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمرو: هذا القول هو الصحيح فإن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه

=

=

جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع. انتهى منه بلفظه.

قال مقيده عفا الله عنه: يجاب عن كلام شيخ القرطبي المذكور بأن رسوخهم في العلم هو السبب الذي جعلهم ينتهون حيث انتهى علمهم ويقولون فيما لم يقفوا على علم حقيقته من كلام الله جل وعلا: آمنا به كل من عند ربنا بخلاف غير الراسخين فإنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وهذا ظاهر.

وممن قال بأن الواو عاطفة الزمخشري في تفسيره «الكشاف». والله تعالى أعلم ونسبة العلم إليه أسلم.

وقال بعض العلماء هذا يرجع إلى تفسير التأويل، فإن قلنا إن المراد به التفسير فالوصل أولى، لأن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن المتشابه، ولا يخفى عليهم لرسوخهم في العلم.

وأما إذا جعلنا التأويل بمعنى العاقبة والغاية المجهولة، فالوقف أولى (إلا الله) لأن عاقبة هذا المتشابه وما يؤول إليه أمره مجهول لكل الخلق.

والتأويل يطلق بمعنى التفسير ويطلق بمعنى العاقبة المجهولة.

فمن إطلاقه بمعنى التفسير: قوله تعالى (وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين) أي: بتفسير هذه الرؤية.

ومنه قوله ﷺ لابن عباس (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) أي: التفسير.

وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله - من المصنفين في التفسير - واختلف علماء التأويل ومجاهد إمام المفسرين.

قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد والبخاري وغيرهما.

ومن إطلاقه بمعنى العاقبة المجهولة:

=

=

قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق).

(هل ينظرون إلا تأويله) يعني: عاقبته وهو ما يؤول إليه (يوم يأتي تأويله) أي: تأتي عاقبته التي وعدوا بها.

قال الشوكاني: ومن أهل العلم من توسط بين المقامين فقال: التأويل يطلق ويراد به في القرآن شيئان:

أحدهما التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يئول أمره إليه.

ومنه قوله (هذا تأويل رؤياي).

وقوله (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) أي: حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد.

فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على الجلالة؛ لأن حقائق الأمور، وكنهها لا يعلمه إلا الله ﷻ، ويكون قوله (والرسخون في العلم) مبتدأ، و (يقولون ءامنا به) خبره.

وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو: التفسير، والبيان، والتعبير عن الشيء.

كقوله (نبئنا بتأويله) أي بتفسيره فالوقف على (والراسخون في العلم) لأنهم يعلمون، ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علما بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا، فيكون (يقولون ءامنا به) حالا منهم.

قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} [آل عمران: ٧]، " أي والثابتون المتمكنون من العلم يؤمنون بالمتشابه وأنه من عند الله".

قال الطبري: أي: "صدقنا بما تشابه من آي الكتاب، وأنه حقّ وإن لم نَعلم تأويله".

قال ابن عباس: " يعني: ما نسخ وما لم ينسخ"، وروي عن عائشة والسدي نحو ذلك.

=

=

روي عن الضحاك: " {والراسخون في العلم يقولون آمنا به}، قال: المحكم والمتشابه".

وعنه أيضا: " {والراسخون في العلم يقولون آمنا به}، نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه: ولا نعمل به، يعني: بمتشابهه".

قال قتادة: " آمنوا بمتشابهه وعملوا بمحكمه، فأحلوا حلاله وحرموا حرامه".

قال الطبري: " العلماء الذين قد أتقنوا علمهم ووَعَوْه فحفظوه حفظًا، لا يدخلهم في معرفتهم وعلمهم بما علموه شَكّ ولا لبس".

وري عن أبي الدرداء وأبي أمامة قالا سئل رسول الله ﷺ: مَن الراسخ في العلم؟ قال: " من بَرَّت يمينهُ، وصَدقَ لسانه، واستقام به قلبه، وعفّ بطنه، فذلك الراسخُ في العلم".

وفي قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} [آل عمران: ٧] وجهان:

أحدهما: يعني الثابتين فيه، العاملين به.

والثاني: يعني المستنبطين للعلم والعاملين، وفيهم وجهان:

أحدهما: أنهم داخلون في الاستثناء، وتقديره: أن الذي يعلم تأويله الله والراسخون في العلم جميعًا.

روى ابن أبي نجيح عن ابن عباس أنه قال: "أنا ممن يعلم تأويله".

الثاني: أنهم خارجون من الاستثناء، ويكون معنى الكلام: ما يعلم تأويله إلا الله وحده، ثم استأنف فقال {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}.

وقرأ أبيّ: "ويقول الراسخون".

(كل من عند ربنا) أي: الجميع من المحكم والمتشابه حق وصدق، وكل واحد منهما يصدق الآخر ويشهد له؛ لأن الجميع من عند الله وليس شيء من عند الله بمختلف ولا متضاد لقوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا

=

=

فيه اختلافا كثيرا).

قال الزمخشري: " أي كل واحد منه ومن المحكم من عنده، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذي لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه".

ويحتمل قوله تعالى: {كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا} [آل عمران: ٧] جهين:

أحدهما: علم ذلك عند ربنا.

والثاني: ما فصله من المحكم والمتشابه، فنزل من عند ربنا.

قال السعدي: (كل من عند ربنا) وما كان من عنده فليس فيه تعارض ولا تناقض بل هو متفق يصدق بعضه بعضا ويشهد بعضه لبعض، وفيه تنبيه على الأصل الكبير، وهو أنهم إذا علموا أن جميعه من عند الله، وأشكل عليهم مجمل المتشابه، علموا يقينا أنه مردود إلى المحكم، وإن لم يفهموا وجه ذلك.

(وما يذكر إلا أولو الألباب) أي: إنما يفهم ويعقل ويتدبر المعاني على وجهها أولو العقول السليمة والفهوم المستقيمة. الألباب جمع لب وهو العقل.

قال مقاتل بن حيان: " إلا كل ذي لبّ".

قال السعدي: " أي: يتعظ بمواعظ الله ويقبل نصحه وتعليمه إلا أهل العقول الرزينة لب العالم وخلاصة بني آدم يصل التذكير إلى عقولهم، فيتذكرون ما ينفعهم فيفعلونه، وما يضرهم فيتركونه، وأما من عداهم فهم القشور الذي لا حاصل له ولا نتيجة تحته، لا ينفعهم الزجر والتذكير لخلوهم من العقول النافعة".

(تنبيه): نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة من حيث الإحكام وعدمه على ثلاثة أقسام: منها ما هو محكم حقيقي. ومنها ما هو متشابه حقيقي. ومنها ما هو محكم إضافي.. ويقال له أيضا متشابه إضافي.

المحكم الحقيقي هو: الذي لا يحتاج لغيره لبيان معناه، وهو الغالب الأعم.

=

=

والمتشابه الحقيقي: هو الذي لا يتضح معناه ولا بغيره، مثل كيفية صفات الله، وكذا كيفية بعض الأمور الغيبية، وهو قليل جدا في القرآن الكريم، ولا ينبني عليه حكم شرعي، فقط يطلب فيه التسليم بأنه من عند الله.

والمتشابه الإضافي أو المحكم الإضافي: هو الذي يحتاج لغيره لبيان معناه، مثل المطلق مع مقيده، والعام مع مخصصه، والمنسوخ مع ناسخة، وهكذا، فهو وحده متشابه، وحين ينضم إليه غيره يصير محكما.

قال العلامة العثيمين في القول المفيد (٢/ ١٩٥): المحكم الذي اتضح معناه وتبين، والمتشابه هو الذي يخفى معناه، فلا يعلمه الناس، وهذا إذا جمع بين المحكم والمتشابه، وأما إذا ذكر المحكم مفردا دون المتشابه؛ فمعناه المتقن الذي ليس فيه خلل: لا كذب في أخباره، ولا جور في أحكامه، قال تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا}، [الأنعام: من الآية ١١٥]، وقد ذكر الله الإحكام في القرآن دون المتشابه، وذلك مثل قوله تعالى: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ}، [يونس:١]، وقال تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُه}، [هود: من الآية ١].

وإذا ذكر المتشابه دون المحكم؛ صار المعنى أنه يشبه بعضه بعضا في جودته وكماله، ويصدق بعضه بعضا ولا يتناقض، قال تعالى: {اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ}، [الزمر: من الآية ٢٣]، والتشابه نوعان: تشابه نسبي، وتشابه مطلق.

والفرق بينهما: أن المطلق يخفى على كل أحد، والنسبي يخفى على أحد دون أحد، وبناء على هذا التقسيم ينبني الوقف في قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}، [آل عمران: من الآية ٧]؛ فعلى الوقف على "إلا الله" يكون المراد بالمتشابه المتشابه المطلق، وعلى الوصل {إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}، يكون المراد بالمتشابه المتشابه النسبي.

=

=

وللسلف في ذلك قولان:

القول الأول: الوقف على "إلا الله"، وعليه أكثر السلف، وعلى هذا؛ فالمراد بالمتشابه المتشابه المطلق الذي لا يعلمه إلا الله، وذلك مثل كيفية وحقائق صفات الله، وحقائق ما أخبر الله به من نعيم الجنة وعذاب النار، قال الله تعالى في نعيم الجنة: {فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ}، [السجدة: من الآية ١٧] ؛ أي: لا تعلم حقائق ذلك، ولذلك قال ابن عباس: "ليس في الجنة شيء مما في الدنيا إلا الأسماء".

والقول الثاني: الوصل؛ فيقرأ: {إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}، وعلى هذا؛ فالمراد بالمتشابه المتشابه النسبي، وهذا يعلمه الراسخون في العلم ويكون عند غيرهم متشابها، ولهذا يروى عن ابن عباس؛ أنه قال: "أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله"٢، ولم يقل هذا مدحا لنفسه أو ثناء عليها، ولكن ليعلم الناس أنه ليس في كتاب الله شيء لا يعرف معناه؛ فالقرآن معانيه كلها بينة، لكن بعض القرآن يشتبه على ناس دون آخرين، حتى العلماء الراسخون في العلم يختلفون في معنى القرآن، وهذا يدل على أنه خفي عليبعضهم، والصواب بلا شك مع أحدهم؛ إذا كان اختلافهم اختلاف تضاد لا تنوع، أما إذا كانت الآية تحتمل المعنيين جميعا، بلا منافاة ولا مرجح لأحدهما؛ فإنها تحمل عليهما جميعا.

وبعض أهل العلم يظنون أن في القرآن ما لا يمكن الوصول إلى معناه؛ فيكون من المتشابه المطلق، ويحملون آيات الصفات على ذلك، وهذا من الخطأ العظيم؛ إذ ليس من المعقول أن يقول تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ}، [صّ: من الآية ٢٩]، ثم تستثنى آيات الصفات وهي أعظم وأشرف موضوعا وأكثر من آيات الأحكام، ولو قلنا بهذا القول؛ لكان مقتضاه أن أشرف ما في القرآن موضوعا يكون خفيا، ويكون معنى قوله تعالى: {لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ}، أي: آيات

=

=

الأحكام فقط، وهذا غير معقول، بل جميع القرآن يفهم معناه؛ إذ لا يمكن أن تكون هذه الأمة من رسول الله ﷺ إلى آخرها لا تفهم معنى القرآن، وعلى رأيهم يكون الرسول ﷺ وأبو بكر وعمر وجميع الصحابة يقرءون آيات الصفات وهم لا يفهمون معناها، بل هي عندهم بمنزلة الحروف الهجائية أ، ب، ت... والصواب أنه ليس في القرآن شيء متشابه على جميع الناس من حيث المعنى، ولكن الخطأ في الفهم.

فقد يقصر الفهم عن إدراك المعنى أو يفهمه على معنى خطأ، وأما بالنسبة للحقائق، فما أخبر الله به من أمر الغيب، فمتشابه على جميع الناس.

(منبهة): كثيرًا من المتكلمين قالوا: إن آيات الصفات من المتشابه، وقالوا: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، فصارت النتيجة أن آيات الصفات لا يُعرف معناها، ولهذا قالوا: إن القول الحق في آيات الصفات هو التفويض. فقولهم: إن الحق هو التفويض وأن لا تتكلم فيها بشيء ناتج عن هذين الأمرين:

الأول: أن آيات الصفات من المتشابه.

والثاني: أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله.

فتكون النتيجة أن لا نخوض في معاني آيات الصفات، لأنها من المتشابه، ولا يعلم تأويله إلا الله، وما لا يمكن الوصول إلى علمه لا يجوز الخوض فيه.

فنحن معاشر أهل السنة ننظر إلى ذات الله وصفاته باعتبارين:- باعتبار معانيها اللغوية، وباعتبار كيفياتها على ما هي عليه في الواقع، فأما نصوص الصفات باعتبار معانيها اللغوية فهي محكمة، بل هي من أعلى درجات المحكم لأن معناها متضح وجهه في اللغة وليس بخاف، فأهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى يعلمون معاني الصفات، وذلك لأن الله تعالى قد خاطبنا في القرآن بلسان عربي مبين، فكان الواجب علينا هو حمل هذه الألفاظ على معانيها المتقررة في هذا اللسان العربي،

=

=

ولأن الله تعالى إنما أنزل كتابه هدى مبين للناس وهذا يفيدك أنه لم يخاطبنا بهذه الألفاظ العربية إلا وهو يريد منا عين معانيها المتقررة في هذا اللسان العربي، لأنه لو خاطبنا بلفظ وأراد منا خلاف معناه المتقرر في لغة العرب لكان ذلك إلغازا وتعمية وإضلالا، وقد قلنا إن هذا مناف لمقصود إنزال القرآن، فالله ما أنزل كتابه إلا لهداية الخلق إليه ودلالتهم عليه، وتبصيرهم بطرق الخير والبر والإحسان التي توصلهم إلى جنة عرضها السموات والأرض، فكان الواجب علينا أن نعتقد أن كل لفظة في هذا القرآن فالواجب فيها أن نحملها على معناها المعهود في هذا اللسان، وهذا متفق عليه بين أهل السنة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم، ومن نسب إلى أهل السنة أنهم لا يعلمون المعاني فقد كذب عليهم في هذه النسبة، فهذا بالنبسة للمعاني، وأما الكيفيات، فلا والله الذي لا إله غيره، نحن لا نعلمها ولا يمكن لنا العلم بها في هذه الدنيا، ولا طريق إلى العلم بها أصلا، بل هي مما استأثر الله تعالى بعلمه وحده لا شريك له في ذلك، فلا يعلم كيفية صفاته جل وعلا إلا هو جل وعلا، والواجب على العبد أن يمسك لسانه ويقطع الطمع في التعرف على كيفية شيء من صفات الله تعالى، مع اعتقاده الجازم بأن صفات الله تعالى لها كيفيات، وهذا لا شك فيه، وإنما المنفي هو علمنا بهذه الكيفيات، فالكيفية مما أخفاه الله عنا ولم يطلعنا عليه، ولا طريق أصلا للعلم به، وذلك لأن أهل العلم رحمهم الله تعالى قرروا أن الكيفية لا تعرف إلا بثلاث طرق، الأول:- رؤية الشيء، والله تعالى لا يرى في الدنيا بعيني اليقظة، وهذا متفق عليه بين أهل العلم، الثاني:- رؤية نظيره ومثيله وهذا منتف عن الله تعالى، لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ولم يكن له كفوا أحد، ولا سمي له جل وعلا، الثالث:- أن يخبرك الصادق ﷺ عن كيفية صفته، وهذا منتف أيضا، فإن النبي ﷺ قد أخبرنا أن لربنا حياة وعلوا واستواء ولم يخبرنا عن كيفية شيء من ذلك، وأخبرنا أن له وجها

=

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٨).

{رَبّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبنَا} تَمِلْهَا عَنْ الْحَقّ بِابْتِغَاءِ تَأْوِيله الَّذِي لَا يَلِيق بِنَا كَمَا أَزَغْت قُلُوب أُولَئِكَ {بَعْد إذْ هَدَيْتنَا} أَرْشَدْتنَا إلَيْهِ {وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْك} مِنْ عِنْدك {رَحْمَة} تَثْبِيتًا {إنك أنت الوهاب}.

=

ويدا ورجلا وأصابع ورحمة ورضا وغضبا ولم يخبرنا عن كيفية شيء من ذلك، وهكذا القول في سائر صفات الرب جل وعلا، فوجب الوقوف حيث وقف النص، لا ندخل في هذا الباب متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، ولا نقول إلا " آمنا به كل من عند ربنا " فحيث انتفت طرق العلم بالكيفية في حق صفات الله تعالى فاعلم أنه لا يمكننا أبدا أن نتعرف على هذه الكيفية، بل لا يجوز لنا أن نطلق العنان لعقولنا القاصرة للبحث في هذا الأمر، لأنه أمر غيبي لا مدخل للعقول فيه، وليس إدراكه مما يدخل تحت طاقة العقل ومدركاته فحيث كان معنى الصفات واضحا جليا، قلنا (إن معانيها من قبيل المحكم) وحيث كانت كيفياتها مما أخفاه الله تعالى عنا، قلنا (إنها متشابهة باعتبار الكيفيات) فأهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى وسط في هذا الباب الخطير بين فرقتين ضالتين:- بين من يزعم أنه لا يعلم معاني الصفات فضلا عن كيفياتها، وبين من يزعم أنه يعلم معانيها وكيفياتها، فالفرقة الأولى قالوا (نصوص الصفات كلها من المتشابه الخفي) والفرقة الثانية قالوا (نصوص الصفات كلها من الواضح الجلي) وأما أهل السنة فتوسطوا وقالوا (إن نصوص الصفات من الواضح الجلي في معانيها، ومن المتشابه الخفي في كيفياتها) وهذا هو الحق الذي ندين الله به.

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (٩).

يَا {رَبّنَا إِنَّك جَامِع النَّاس} تَجْمَعهُمْ {لِيَوْمٍ} أَيْ فِي يَوْم {لَا رَيْب} لَا شَكَّ {فِيهِ} هُوَ يَوْم الْقِيَامَة فَتُجَازِيهِمْ بِأَعْمَالِهِمْ كَمَا وَعَدْت بِذَلِكَ {إِنَّ الله لَا يُخْلِف الْمِيعَاد} مَوْعِده بِالْبَعْثِ فِيهِ الْتِفَات عَنْ الْخِطَاب وَيَحْتَمِل أَنْ يَكُون مِنْ كَلَامه تَعَالَى وَالْغَرَض مِنْ الدُّعَاء بِذَلِكَ بَيَان أَنَّ هَمَّهُمْ أَمْر الْآخِرَة وَلِذَلِك سَأَلُوا الثَّبَات عَلَى الْهِدَايَة لِيَنَالُوا ثَوَابهَا رَوَى الشَّيْخَانِ عَنْ عَائِشَة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ تَلَا رَسُول الله ﷺ هَذِهِ الْآيَة {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْك الْكِتَاب مِنْهُ آيَات مُحْكَمَات} إلَى آخِرهَا وَقَالَ فإذا رأيتم الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى الله فَاحْذَرُوهُمْ وَرَوَى الطَّبَرَانِيّ فِي الْكَبِير عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيّ ﷺ يَقُول مَا أَخَاف عَلَى أُمَّتِي إلَّا ثَلَاث خِلَال وَذَكَرَ مِنْهَا أنه يُفْتَح لَهُمْ الْكِتَاب فَيَأْخُذهُ الْمُؤْمِن يَبْتَغِي تَأْوِيله وَلَيْسَ يَعْلَم تَأْوِيله إلَّا الله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلّ مِنْ عِنْد ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب الحديث(١).

---

(١) قوله تعالى: (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) هذا من جملة كلام الراسخين في العلم، أنهم دعوا ربهم قائلين (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) أي: لا تملها عن الهدى بعد إذ أقمتها عليه، ولا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه من القرآن، ولكن ثبتنا على صراطك المستقيم، ودينك القويم.

قال محمد بن إسحاق: " أي: لا تمل قلوبنا وإن ملنا بأحداثنا، بعد ما بصرتنا من الهدى فيما جاء به أهل البدعة والضلالة".

قال مقاتل: " يعني: لا تحول قلوبنا عن الهدى بعد ما هديتنا كما أزغت اليهود عن الهدى".

قال الزجاج: " أي لا تمِلْها عن الهدى والقَصْد، أي لا تضلَّنَا بعد إذ هديتنا، وقيل =

=
أيضًا: {لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا}: لا تَتَعَبَّدْنا بما يكون سببًا لزيغ قلوبنا وكلاهما جيد".
قال الزمخشري: " لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا [بعد إذ] أرشدتنا لدينك، أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا".
قال السعدي: " أي: لا تملها عن الحق جهلا وعنادا منا، بل اجعلنا مستقيمين هادين مهتدين، فثبتنا على هدايتك وعافنا مما ابتليت به الزائغين".
قال القاسمي: أي: " ولا تجعلها كالذين في قلوبهم زيغ، الذين يتبعون ما تشابه من القرآن، ولكن ثبتنا على صراطك المستقيم".
قوله تعالى: {وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً} [آل عمران: ٨]، أي: امنحنا من فضلك وكرمك رحمةً تثبتنا بها على دينك الحق".
قال ابن كثير: " أي: من عندك {رَحْمَةً} تثبت بها قلوبنا، وتجمع بها شملنا، وتزيدنا بها إيمانًا وإيقانًا".
قال السعدي: " أي: عظيمة توفقنا بها للخيرات وتعصمنا بها من المنكرات".
قوله تعالى: {إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} [آل عمران: ٨]، أي: " كثير النعم والإفضال، جزيل العطايا والنوال".
قال السعدي: " أي: واسع العطايا والهبات، كثير الإحسان الذي عم جودك جميع البريات".
قال القاسمي: " وفيه دلالة على أن الهدى والضلال من قبله تعالى".
عن أنس قال (كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا رسول الله آمنا وبك وبما جئت به فهل تخاف علينا؟ قال نعم إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبهما كما يشاء) رواه الترمذي.
وعبد الله بن عمرو بن العاص يقول أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء». ثم قال
=

=

رسول الله ﷺ: (اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك). رواه مسلم

قال ابن القيم: حذار حذار من أمرين لهما عواقب سوء.

أحدهما: رد الحق لمخالفته هواك.

فإنك تعاقب بتقليب القلب ورد ما يرد عليك من الحق رأسا ولا تقبله إلا إذا برز في قالب هواك.

قال تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون) فعاقبهم على رد الحق أول مرة بأن قلب أفئدتهم وأبصارهم بعد ذلك.

والثاني: التهاون بالأمر إذا حضر وقته.

فإنك إن تهاونت به ثبطك الله وأقعدك عن مراضيه وأوامره عقوبة لك.

قال تعالى (فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين).

فمن سلم من هاتين الآفتين والبليتين العظيمتين فليهنه السلامة.

وفي الحديث (ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله إلا وهي القلب) متفق عليه.

وكان قسم النبي ﷺ: لا، ومقلب القلوب.

وتتفاضل الأعمال عند الله بتفاضل ما في القلوب من الإيمان والإخلاص والمحبة وتوابعها. ...

وينبغي التحذير من التساهل في أمر القلب.

قال ﷺ: (إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء) رواه مسلم.

=

=

ولا ينفع يوم القيامة إلا القلب السليم.

قال تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم).

القلب السليم: هو السالم من الشرك والبدعة والآفات والمكروهات، وليس فيه إلا محبة الله وخشيته.

وينبغي الدعاء بسلامة القلب.

فقد كان ﷺ يقول (اللهم إني أسألك قلبا سليما..) رواه أحمد.

وأهم سبب لحياة القلب الاستجابة لله ولرسوله.

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه). (وهب لنا من لدنك رحمة) أي: من عندك. (إنك أنت الوهاب) أي: كثير العطاء.

قوله تعالى: (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) أي: يقولون في دعائهم: إنك - يا ربنا - ستجمع بين خلقك يوم معادهم، وتفصل بينهم وتحكم فيهم فيما اختلفوا فيه، وتجزي كلا بعمله، وما كان عليه في الدنيا من خير وشر.

قال ابن كثير: " أي: يقولون في دعائهم: إنك - يا ربنا - ستجمع بين خلقك يوم معادهم، وتفصل بينهم وتحكم فيهم فيما اختلفوا فيه، وتجزي كلا بعمله، وما كان عليه في الدنيا من خير وشر".

قال القرطبي: " أي باعثهم ومحييهم بعد تفرقهم، وفي هذا إقرار بالبعث ليوم القيامة".

قال الزجاج: " إقرار بالبعث ودليل أنهم خالفوا من يتبع المتشابه لأن الذين ابتغوا المتشابه هم الذين أنكروا البعث".

عن أم هاني أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله يجمع الأولين والآخرين في صعيد واحد يوم القيامة".

=

=

وعن أبي الدرداء قال: "الريب: يعني الشك من الكفر".

قال ابن عاشور: قوله تعالى (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) استحضروا عند طلب الرحمة أحوج ما يكونون إليها، وهو يوم تكون الرحمة سببا للفوز الأبدي، فأعقبوا بذكر هذا اليوم دعاءهم على سبيل الإيجاز، كأنهم قالوا: وهب لنا من لدنك رحمة، وخاصة يوم تجمع الناس كقول إبراهيم (ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب) على ما في تذكر يوم الجمع من المناسبة بعد ذكر أحوال الغواة والمهتدين، والعلماء الراسخين.

قال السعدي: وقد أثنى الله تعالى على الراسخين في العلم بسبع صفات هي عنوان سعادة العبد:

إحداها: العلم الذي هو الطريق الموصل إلى الله، المبين لأحكامه وشرائعه.

الثانية: الرسوخ في العلم، وهذا قدر زائد على مجرد العلم، فإن الراسخ في العلم يقتضي أن يكون عالما محققا، وعارفا مدققا، قد علمه الله ظاهر العلم وباطنه، فرسخ قدمه في أسرار الشريعة علما وحالا وعملا.

الثالثة: أنه وصفهم بالإيمان بجميع كتابه ورد لمتشابهه إلى محكمه، بقوله (يقولون آمنا به كل من عند ربنا).

الرابعة: أنهم سألوا الله العفو والعافية مما ابتلي به الزائغون المنحرفون.

الخامسة: اعترافهم بمنة الله عليهم بالهداية وذلك قوله (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا).

السادسة: أنهم مع هذا سألوه رحمته المتضمنة حصول كل خير، واندفاع كل شر، وتوسلوا إليه باسمه الوهاب.

السابعة: أنه أخبر عن إيمانهم وإيقانهم بيوم القيامة وخوفهم منه، وهذا هو الموجب للعمل الرادع عن الزلل.

=

=

قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ} [آل عمران: ٩]، أي: " وأنت يا رب لا تخلف الموعد".

قال ابن عباس: " ميعاد من قال لا إله إلا الله".

قال الزمخشري: "معناه أنّ الإلهية تنافى خلف الميعاد كقولك: إن الجواد لا يخيب سائله والميعاد: الموعد".

قال الزجاج: " جائز أن يكون حكاية عن الموحدين، وجائز أن يكون إخبارًا عن الله، وجائز فتح {أن الله لا يخلف الميعاد}، فيكون المعنى" جامع الناس لأنك لا تخلف الميعاد، أي: قد أعلمتنا ذلك ونحن غير شَاكِّين فيه".

قال الواحدي: " ولا يدل هذا على تخليد مرتكبي الكبائر من المسلمين في النار، وإن وعد ذلك بقوله: {ومن يعص الله ورسوله} [النساء: ١٤]. الآية؛ لأن المراد بالميعاد ههنا يوم القيامة، لأن الآية وردت في ذكره. أو يحمل هذا على ميعاد الأولياء دون وعيد الأعداء؛ لأن خلف الوعيد كرم عند العرب، والدليل: أنهم يمدحون بذلك، ومنه قول الشاعر:

إذا وعد السراء أنجز وعده   وإن وعد الضراء فالعفو مانعه

قال الأصمعي: جمعنا بين أبي عمرو بن العلاء، وبين محمد بن مسعود الفدكي، فقال أبو عمرو: ما تقول؟ قال: أقول: إن الله وعد وعدا، وأوعد إيعادا، فهو منجز إيعاده، كما هو منجز وعده. فقال أبو عمرو: إنك رجل أعجم، لا أقول: أعجم اللسان، ولكن أعجم القلب. إن العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما، وعن الإيعاد كرما، وأنشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته   ليكذب إيعادي ويصدق موعدي

أو تقول: هذا عام في وعيد الأولياء، ووعيد الكفار، فأما مرتكبو الكبائر، فهم مخصوصون بقوله تعالى: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء: ٤٨]".

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (١٠).

{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي} تَدْفَع {عَنْهُمْ أَمْوَالهمْ وَلَا أَوْلَادهمْ مِنْ الله} أَيْ عَذَابه {شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُود النَّار} بِفَتْحِ الْوَاو مَا تُوقَد بِهِ.

كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١١).

دَأْبُهُم {كَدَأْبِ} كَعَادَةِ {آل فِرْعَوْن وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلهمْ} مِنْ الْأُمَم كَعَادٍ وَثَمُود {كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمْ الله} أَهْلَكَهُمْ {بِذُنُوبِهِمْ} وَالْجُمْلَة مُفَسِّرَة لِمَا قَبْلهَا {وَالله شَدِيد الْعِقَاب} وَنَزَلَ لَمَّا أَمَرَ النَّبِيّ ﷺ الْيَهُود بِالْإِسْلَامِ بَعْد مَرْجِعه مِنْ بَدْر فَقَالُوا لَا يَغُرَّنك أَنْ قَتَلْت نَفَرًا مِنْ قُرَيْش أَغْمَارًا لَا يعرفون القتال[1].

---

(١) قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ} [آل عمران: ١٠]

إن الذين جحدوا الدين الحق وأنكروه، لن تنفعهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله شيئًا إن وقع بهم في الدنيا، ولن تدفعه عنهم في الآخرة، وهؤلاء هم حطب النار يوم القيامة.

قوله تعالى: (إن الذين كفروا) أي: بآيات الله وكذبوا رسله، وخالفوا كتابه، ولم ينتفعوا بوحيه إلى أنبيائه.

الكفر لغة الستر والتغطية، ويسمى الليل (كافرا) لأنه يغطي كل شيء، وكل شيء غطى شيء فقد كفره، والكافر الزارع لأنه يغطي البذر بالتراب، وشرعا: ضد الإيمان، فهو عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب.

=

=

قال الطبري: " إن الذين جحدوا الحق الذي قد عرفوه من نبوَّة محمد ﷺ من يهود بني إسرائيل ومنافقيهم ومنافقي العرب وكفارهم".

وأصْلُ (الكفر) عند العرب: تَغطيةُ الشيء، ولذلك سمَّوا الليل " كافرًا "، لتغطية ظُلمته ما لبِسته، كما قال الشاعر:

فَتَذَكَّرَا ثَقَلا رَثِيدًا، بَعْدَ مَا أَلْقَتْ ذُكاءُ يَمِينَهَا فِي كافِرِ

وقال لبيدُ بن ربيعة:

يَعْلُو طَرِيقةَ مَتْنِهَا مُتَوَاتِرًا فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومُ غَمَامُهَا

يعني غَطَّاها، فكذلك الذين جحدوا النبوّة من الأحبار من اليهود غَطَّوا أمر محمد ﷺ وكَتَمُوه الناسَ - مع علمهم بنبوّته، ووُجُودِهم صِفَتَه في كُتُبهم - فقال الله جل ثناؤه فيهم: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ} [سورة البقرة: ١٥٩].

قوله تعالى: {لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا} [آل عمران: ١٠]، " أي لن تفيدهم الأموال والأولاد في الآخرة، من عذاب الله وأليم عقابه".

قال الطبري: "، يعني بذلك أنّ أموالهم وأولادهم لن تُنجيهم من عقوبة الله إن أحلَّها بهم - عاجلا في الدنيا على تكذيبهم بالحق بعد تبيُّنهم".

قال الثعلبي: " أي لن ينفع، ولن يدفع وإنما سمى المال غنى لأنه ينفع الناس ويدفع عنهم الفقر والنوائب".

قال أبو السعود: " وتأخيرُ الأولاد عن الأموال مع توسيط حرف النفي بينهما إما لعراقة الأولادِ في كشف الكروب أو لأن الأموال أولُ عُدّة يُفزع إليها عند نزول الخطوب".

قال الشوكاني رحمه الله: قوله: {من الله شيئا} أي من عذابه شيئا، من الإغناء. وقيل: إن كلمة {من} بمعنى (عند)، أي لا تغني عند الله شيئا. قاله: أبو عبيد.

=

=

وقيل: هي بمعنى بدل، والمعنى: بدل رحمة الله، وهو بعيد.
وقال الزمخشري: ({من} في قوله: {من الله} مثله في قوله: {وإن الظن لا يغني من الحق شيئا} [النجم: ٢٨] والمعنى: لن تغني عنهم من رحمة الله أو من طاعة الله، {شيئا} أي: بدل رحمته وطاعته وبدل الحق، ومنه (ولا ينفع ذا الجد منك الجد) أي: لا ينفعه جده وحظه من الدنيا بذلك، أي: بدل طاعتك وعبادتك وما عندك، وفي معناه قوله تعالى: {وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى} [سبأ: ٣٧]).

* أي: وليس ما أوتوه في الدنيا من الأموال والأولاد بنافع لهم عند الله، ولا بمنجيهم من عذابه وأليم عقابه، بل كما قال تعالى (ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) وقال تعالى (لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد).

قال الشنقيطي: ذكر في هذه الآية الكريمة أن الكفار يوم القيامة لا تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم شيئا، وذكر أنهم وقود النار أي: حطبها الذي تتقد فيه، ... تكذيبا لدعواهم أن أموالهم وأولادهم تنفعهم، وأنه أنه ما أعطاهم الأموال والأولاد في الدنيا إلا لكرامتهم عليه واستحقاقهم لذلك، وأن الآخرة كالدنيا يستحقون فيها ذلك أيضا فكذبهم في آيات كثيرة:

فمن الآيات الدالة على أنهم ادعوا ذلك:

قوله تعالى (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين).

وقوله (أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا). يعني في الآخرة كما أوتيته في الدنيا.

وقوله (ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى) أي: بدليل ما أعطاني في الدنيا.

=

=

وقوله (ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا) قياسا منه للآخرة على الدنيا.

ورد الله عليهم هذه الدعوى في آيات كثيرة كقوله هنا (إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ...).

وقوله (أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون).

وقوله (وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى).

وقوله (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين).

وقوله (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين).

وصرح في موضع آخر، أن كونهم وقود النار المذكور هنا على سبيل الخلود وهو قوله (إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون).

قال الرازي: اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان منتفعا به، ثم يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة.

أما الأول: فهو المراد بقوله (لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع إلى المال والولد، فهما أقرب الأمور التي يفزع المرء إليها في دفع الخطوب، فبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت في ذلك اليوم، فما عداه بالتعذر أولى، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقوله (ونرثه ما يقول ويأتينا فردا) وقوله (ولقد جئتمونا

=

=

فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم).

وأما القسم الثاني: من أسباب كمال العذاب، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية في شر العذاب، فإنه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس، والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار، وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقوله: وردت ورودا.

وقال السمرقندي: إنما ذكر الأموال والأولاد، لأن أكثر الناس يدخلون النار، لأجل الأموال والأولاد، فأخبر الله تعالى أنه لا ينفعهم في الآخرة، لكيلا يفني الناس أعمارهم، لأجل المال والولد، وإنما ذكر الله تعالى الكفار، لكي يعتبر بذلك المؤمنون.

وقال ابن عاشور: وإنما خص الأموال والأولاد من بين أعلاق الذين كفروا؛ لأن الغناء يكون بالفداء بالمال، كدفع الديات والغرامات، ويكون بالنصر والقتال، وأولى من يدافع عن الرجل، من عشيرته، أبناؤه، وعن القبيلة أبناؤها.

(وأولئك هم وقود النار) أي: حطبها الذي تسجر به وتوقد به، كقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون).

وفي قوله تعالى: {لَنْ تُغْنِيَ} [آل عمران: ١٠]، وجوه من القراءة:

أحداها: {لن تغنى} بسكون الياء، قرأ بها قرأ على -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-"وهذا من الجدّ في استثقال الحركة على حروف اللين".

والثاني: {يغني}، بالياء المتقدمة من الفعل ودخول [الحائل] بين الاسم والفعل. قرأ بها السلمي.

قوله تعالى: {وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ} [آل عمران: ١٠]، أي أولئك "هم حطب جهنم الذي تُسْجر وتوقد به النار"".

=

=

قال الطبري: " يعني بذلك: حَطبُها".

عن أم الفضل أم عبد الله بن عباس قالت: "بينما نحن بمكة، قام رسول الله ﷺ من الليل فنادى: اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت، ثلاثا، فقام عمر بن الخطاب فقال: نعم، ثم أصبح، فقال رسول الله ﷺ: ليظهرن الإسلام حتى يرد الكفر إلى موطنه، وليخوضن البحار بالإسلام، وليأتين على الناس زمان يتعلمون القرآن ويقرءونه ثم يقولون: قد قرأنا القرآن، وعلمنا فمن هذا الذي هو خير منا، فهل في أولئك من خير؟ قالوا: يا رسول الله: فمن أولئك؟. قال أولئك منكم، وأولئك هم وقود النار".

قوله تعالى: {كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [آل عمران: ١١]

شأن الكافرين في تكذيبهم وما ينزل بهم، شأن آل فرعون والذين من قبلهم من الكافرين، أنكروا آيات الله الواضحة، فعاجلهم بالعقوبة بسبب تكذيبهم وعنادهم. والله شديد العقاب لمن كفر به وكذَّب رسله.

قوله تعالى: {كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ} [آل عمران: ١١].

أي: دأب هؤلاء الكفرة وشأنهم وديدنهم مثل دأب آل فرعون في تكذيب الرسل، وكدأب الأمم الماضية كقوم نوح، وقوم هود، وقوم صالح، وقوم لوط، وقوم شعيب.

قال ابن كثير: والمعنى في الآية: أن الكافرين لا تغني عنهم الأولاد ولا الأموال، بل يهلكون ويعذبون، كما جرى لآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين للرسل فيما جاؤوا به من آيات الله وحججه.

قال الطبري: " كسُنَّة آل فرعون وعادتهم".

قال القاسمي: " أي دأب هؤلاء في الكفر كدأب آل فرعون".

=

=

قال الزمخشري: " تقول: إنك لتظلم الناس كدأب أبيك تريد كظلم أبيك ومثل ما كان يظلمهم".

وفي قوله تعالى: {كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ} [آل عمران: ١١] وجوه من التفسير:

أحدها: أن معناه: كسُنَّتهم. قاله الربيع.

والثاني: أن معناه: كصنعهم وعملهم. قاله ابن عباس، والضحاك، وابن زيد، وعكرمة، ومجاهد.

والثالث: أن المعنى: كشبيه آل فرعون. قاله الربيع.

والرابع: أن معنى ذلك: كتكذيب آل فرعون. وهذا قول السدي.

والخامس: أن الدأب: العادة، أي: كعادة آل فرعون والذين من قبلهم.

فإذا قيل إنه "العادة"، ففيما أشار إليه من عادتهم وجهان:

أحدهما: كعادتهم في التكذيب بالحق.

والثاني: كعادتهم من عقابهم على ذنوبهم.

والخامس: أن الدأب هنا: الاجتهاد، مأخوذ من قولهم: دأبت في الأمر، إذا اجتهدت فيه.

وإذا قيل إنه الاجتهاد، احتمل ما أشار إليه من اجتهادهم وجهين:

أحدهما: كاجتهادهم في نصرة الكفر على الإيمان.

والثاني: كاجتهادهم في الجحود والبهتان.

قال الطبري: " وأصل " الدأب " من: " دأبت في الأمر دأْبًا "، إذا أدمنت العمل والتعب فيه. ثم إن العرب نقلت معناه إلى: الشأن، والأمر، والعادة، كما قال امرؤ القيس بن حجر:

وَإِنَّ شِفَائِي عَبْرَةٌ مُهَرَاقَة فَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الْحُوَيْرِث قَبْلَهَا وَجَارَتِهَا أُمِّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ

=

يعني بقوله: " كدأبك "، كشأنك وأمرك وفعلك".
وفيمن أشار إليهم أنهم {كدأب آل فرعون} قولان:
أحدهما: أنهم مشركو قريش يوم بدر، كانوا في انتقام الله منهم لرسله والمؤمنين، كآل فرعون في انتقامه منهم لموسى وبني إسرائيل، فيكون هذا على القول الأول تذكيرًا للرسول والمؤمنين بنعمة سبقت، لأن هذه الآية نزلت بعد بدر استدعاء لشكرهم عليها.
وعلى القول الثاني: وعدًا بنعمة مستقبلة لأنها نزلت قبل قتل يهود بني قينقاع، فحقق وعده وجعله معجزًا لرسوله.
قوله تعالى: {وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ} [آل عمران: ١١]، أي والذين "من قبل آل فرعون من الأمم الكافرة".
قال الصابوني: " أي من قبل آل فرعون من الأمم الكافرة كقوم هود وصالح وشعيب".
قوله تعالى: {كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا} [آل عمران: ١١].
آيات الله: ما تتلوه عليهم الرسل من آياته الشرعية الدينية، وما يعاينونه من المعجزات من آياته الكونية القدرية.
(فأخذهم الله بذنوبهم) أي: أهلكهم وعاقبهم العقاب الشديد بسبب ذنوبهم.
والعرب تقول (أخذه الله) إذا عاقبه عقابا شديدا أليما.
قال الثعلبي: " فعاقبهم، بذنوبهم: نظيره قوله: {فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ} [العنكبوت: ٤٠]".
قال النسفي: " بسبب ذنوبهم".
قال السعدي: " عدلا منه لا ظلما".
وقد روى البخاري ومسلم من حديث أبي موسى. أن النبي ﷺ قال (إن الله ليملي

=

للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، ثم تلا قوله تعالى (وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد).

وقوله تعالى (بذنوبهم) الذنب: هو الجريمة التي يستحق صاحبها النكال.

فالمعاصي سبب لنزول المصائب وزوال النعم.

(والله شديد العقاب) أي: شديد الأخذ أليم العذاب، لا يمتنع منه أحد، ولا يفوته شيء بل هو الفعال لما يريد، الذي قد غلب كل شيء وذل له كل شيء، لا إله غيره ولا رب سواه.

والعقاب: النكال الشديد لأجل الذنب، قال بعض العلماء: سمي عقابا لأنه يأتي عقب الذنب من أجله.

قال الطبري: " والله شديد عقابه لمن كفر به وكذّب رسله بعد قيام الحجة عليه".

قال البيضاوي: "تهويل للمؤاخذة وزيادة تخويف الكفرة".

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآيتين الكريمتين: أن الكفار لا تنفعهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا.

ومنها: أن المؤمنين ينتفعون بأموالهم وأولادهم، فالمؤمن يتصدق بماله فينتفع، ويدعو له ولده في حياته وبعد موته فينتفع. أما الكافر فلا ينتفع ولو دعا له ولده، ولا يحل لولده أن يدعو له إلَّا إذا كان حيًّا، فيحل له أن يدعو له بالهداية.

ومنها: أن الكافر يملك؛ لقوله: {أَمْوَالُهُمْ} فأضاف المال إليهم وهو دليل على أن الكافر يملك ماله.

واختلف العلماء في المرتد الذي يكفر بعد إسلامه هل يزول ملكه عمّا تحت يده أو لا؟

فمن العلماء من قال: إنه إذا ارتد الإنسان زال ملكه عمَّا تحت يده، وعلى هذا لا يصح أن يتصرف فيه، ولكن القول الراجح أنَّه لا يزول ملكه إلَّا إذا مات على

=

=

ردته، فإن ملكه لا ينتقل إلى ورثته بل إلى بيت المال. ومن المعلوم أننا لو قلنا: إن المرتد يزول ملكه لحصل إشكال عظيم في عصرنا هذا، وهو أن بعض الناس لا يصلي، والذي لا يصلي مرتد. فإذا قلنا بزوال ملك المرتد لزم من ذلك أن كل تصرف يتصرف به في ماله فهو تصرف غير صحيح، إن باع شيئًا لم يصح البيع، وإن اشترى شيئًا لم يصح الشراء، وإن استأجر شيئًا لم يصح الاستئجار، وإن أجَّر شيئًا لم يصح التأجير. وهذا وإن قال به بعض العلماء: لكن الراجح أن ملكه باق على ماله حتَّى يموت، فإذا مات فإننا نصرف ماله إلى بيت المال، ولا يرثه أحد من ورثته؛ لقول النبي ﷺ: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم".

ومنها: تشجيع قلوب المؤمنين على الكافرين. ووجهه: أن أموالهم وأولادهم لا تغني عنهم من الله شيئًا، فإذا انتصرنا بالله فإنَّ ما عندهم من الأسلحة والذخائر والأموال والأولاد لا يغنيهم من الله شيئًا. ولهذا لو شاء الله ﷻ أن يبطل جميع ما فعلوا لأبطله، وما يحصل من الزلازل التي تدمر كثيرًا مما صنعوا أكبر دليل، وكذلك ما صنعوه قد يفسد بأيديهم. فكم من انفجارات حصلت في مخازن القنابل الذرية والنووية وحصل بذلك شر عليهم وعلى من حولهم، لو شاء الله لأعتم عليهم الجو فقط إعتامًا بالضباب ولم يستطيعوا أن يفعلوا شيئًا؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يقهر قدرتَه وقوتَه شيءٌ، ولهذا قال: {لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا}.

ومنها: الردُّ على من زعم أن فرعون أسلم فنفعه إسلامه؛ لأن الله تعالى ذكر ذلك على وجه المؤاخذة والمعاقبة. ولو كان تائبًا توبة تنفعه ما ذكر ذنبه بدون ذكر توبته؛ لأن الله تعالى عدل لا يذكر أحدًا بذنب تاب منه، إلَّا أن يبين توبته، فآدم عليه الصلاة والسلام لما أكل من الشجرة، وحصل له ما حصل، وتاب إلى الله ذكر الله تعالى معصيته، وذكر أنَّه تاب، فقال تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ

=

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (١٢).

{قُلْ} يَا مُحَمَّد {لِلَّذِينَ كَفَرُوا} مِنْ الْيَهُود {سَتُغْلَبُونَ} بِالتَّاءِ وَالْيَاء فِي الدُّنْيَا بِالْقَتْلِ وَالْأَسْر وَضَرْب الْجِزْيَة وَقَدْ وَقَعَ ذَلِكَ {وَتُحْشَرُونَ} بِالْوَجْهَيْنِ فِي الْآخِرَة {إِلَى جَهَنَّم} فَتَدْخُلُونَهَا {وَبِئْسَ الْمِهَاد} الفراش هي[1].

=

فَتَابَ عَلَيْهِ} [البقرة: ٣٧]، بل ذكر أنَّه بعد التوبة كان خيرًا منه قبلها {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} [طه: ١٢٢].

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ قال: لما أصاب رسول الله ﷺ قريشًا يوم بدر، وقدم المدينة؛ جمع اليهود في سوق بني قينقاع، فقال: "يا معشر اليهود! أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشًا"، قالوا: يا محمد! لا يغرنك في نفسك أنك قتلت نفرًا من قريش كانوا أغمارًا لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا؛ لعرفت أنا نحن الناس، وأنك لم تلق مثلنا؛ فأنزل الله ﷻ في ذلك: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (١٢)}.

أخرجه ابن إسحاق في السيرة (٢/ ٤٢٦ - ابن هشام)، والطبري في تفسيره (٣/ ١٢٨) وأبو داود (٣٠٠١)، والبيهقي في الدلائل (٣/ ١٧٣)، والواحدي في أسباب النزول (ص ٩١) والحديث في إسناده محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت، وهو مجهول، لذا ضعفه العلامة الألباني في ضعيف أبي داود الأم (٢/ ٤٣١) وقال: إسناده ضعيف؛ محمد بن أبي محمد مجهول لا يعرف، وأعله المنذري بمحمد بن إسحاق! فما أصاب؛ لأنه قد صرح بالتحديث. وشيخه مجهول- كما عرفت-، فالعجب من الحافظ كيف حسن إسناده في الفتح (٧/ ٣٣٢)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٤/ ٦١٦): إسناده ضعيف لجهالة محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت.

=

=

وأخرجه ابن إسحاق -ومن طريقه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (٢/ ٩٥، ٩٦ رقم ١٦٢)، وابن جرير "في جامع البيان" (٣/ ١٢٨، ١٢٩)، والبيهقي في "دلائل النبوة" (٣/ ١٧٤) -: ثني عاصم بن عمر بن قتادة؛ قال: لما أصاب الله قريشًا يوم بدر؛ جمع رسول الله ﷺ يهود في سوق بني قينقاع، ثم قدم المدينة، فقال: "يا معشر يهود! أسلموا قبل أن يصيبكم الله بمثل ما أصاب به قريشًا"، قالوا له: يا محمد! لا يغرنك في نفسك إن قتلت نفرًا من قريش كانوا أغمارًا لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا؛ لعرفت أنا نحن الناس، وأنك لم تلق مثلنا؛ فأنزل الله ﷻ في ذلك: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (١٢)} إلى قوله {لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَار} [آل عمران: ١٣].

وسنده حسن؛ لكنه مرسل؛ فالحديث بمجموعها قد يحسن، ويشهد له في الجملة ما بعده.

وعن عكرمة؛ في قوله: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (١٢)} قال: فِخْاص اليهودي في يوم بدر: لا يغرنَّ محمدًا إنْ غلب قريشًا وقتلهم أَنَّ قريشًا لا تحسن القتال؛ فنزلت هذه الآية: {قُل لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (١٢)}.

أخرجه سُنيد في "تفسيره"؛ كما في "العجاب" (٢/ ٦٦٥) -ومن طريقه ابن جرير في "جامع البيان" (٣/ ١٢٩) -: ثني حجاج عن ابن جريج عن عكرمة به.

قلنا: وسند ضعيف؛ فيه ثلاث علل:

الأولى: الإرسال. والثانية: عنعنة ابن جريج. والثالثة: سنيد هذا متكلم فيه، وهو ضعيف.

وعن قتادة ومجاهد؛ قالا: أنزلت في محمد وأصحابه ومشركي قريش يوم بدر: أن يهود أهل المدينة قالوا لما هزم رسول الله ﷺ المشركين يوم بدر: هذا والله النبي

=

=

الأمي الذي بشرنا به موسى، ونجده في كتابنا بنعته وصفته، وأنه لا ترد له راية، وأرادوا اتباعه؛ فقال بعضهم: لا تعجلوا حتى ننظر إلى وقعة له أخرى، فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه؛ شكّوا، وقالوا: ما هو به، فغلب عليهم الشقاء؛ فلم يسلموا، وكان بينهم وبينه عهد؛ فنقضوه، وانطلق كعب بن الأشرف إلى أبي سفيان بمكة، فوافقهم أن يكونوا كلمة واحدة، ثم رجعوا إلى المدينة؛ فنزلت.

أخرجه عبد بن حميد؛ كما في "العجاب"، (٢/ ٦٦٦) ولم يذكر سنده.

ولو صح السند إليهما؛ فهو مرسل، والمرسل ضعيف.

وروي عن ابن عباس بنحوه؛ ذكره الواحدي في "أسباب النزول" (ص ٦٢) - معلقًا- من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به. ومن دون ابن عباس كذابون.

* قوله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ} [آل عمران: ١٢]، " أي قل يا محمد لليهود ولجميع الكفار: ستهزمون في الدنيا".

في سبب نزول هذه الآية أقوال:

أحدها: أنها نزلت في قريش قبل بدر بسنة، فحقق الله قوله، وصدق رسوله، وأنجز وعده بمن قتل منهم يوم بدر، قاله ابن عباس، والضحاك.

والثاني: أنها نزلت في بني قينقاع لمَّا هلكت قريش يوم بدر، فدعاهم النبي ﷺ إلى الإسلام، وحذرهم مثل ما نزل بقريش، فأبوا وقالوا: لسنا كقريش الأغمار الذين لا يعرفون الناس، فأنزل الله فيهم هذه الآية، قاله قتادة، وابن إسحاق.

والثالث: أن أبا سفيان في جماعة من قومه جمعوا لرسول الله ﷺ بعد وقعة بدر فنزلت هذه الآية قاله ابن السائب.

والرابع: أنها نزلت في عامة الكفار.

والخامس: أنه لما شمت اليهود بالمسلمين يوم أحد، قيل لهم {ستغلبون

=

=

وتحشرون إلى جهنم}، يعني على القراءة بالياء المثناة التحتانية فيهما. وهذا قول ابن المظفر.

وقيل: إن هذه الآية واردة في جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون على كفرهم، وليس في الآية ما يدل على أنهم من هم.

قال أبو حيان: والظاهر أن: الذين كفروا يعم الفريقين المشركين واليهود، وكل قد غلب بالسيف، والجزية، والذلة، وظهور الدلائل والحجج.

وفي الغلبة هنا قولان:

أحدهما: بالقهر والاستيلاء، إن قيل إنها خاصة.

والثاني: بظهور الحجة، إن قيل إنها عامة.

واختلفت القراءة في قوله: {سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ} [آل عمران: ١٢]، على وجهين:

احدهما: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ} بالتاء، على وجه الخطاب للذين كفروا بأنهم سيغلبون. قراءة نافع، وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر.

والثاني: {سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ}، على معنى: قل لليهود: سيغلب مشركو العرب ويحشرون إلى جهنم. قرأت ذلك وحمزة والكسائي.

قوله تعالى: {وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ} [آل عمران: ١٢]، "أي تُجمعون وتساقون إلى جهنم".

قوله تعالى: {وَبِئْسَ الْمِهَادُ} [آل عمران: ١٢]، أي بئس المهاد والفراش الذي تمتهدونه نار جهنم".

قال الطبري: أي: "وبئس الفراش جهنم التي تحشرون إليها".

وفي تفسير: قوله تعالى: {وَبِئْسَ الْمِهَادُ} [آل عمران: ١٢]، وجهان:

أحدهما: بئس ما مهدوا لأنفسهم، قاله مجاهد.

=

=

والثاني: معناه بئس القرار، قاله الحسن.

وفي {بِئْسَ} وجهان:

أحدهما: أنه مأخوذ من البأس، وهو الشدة.

والثاني: أنه مأخوذ من البأساء وهو الشر.

قال العلامة العثيمين: ثم قال تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ} [آل عمران: ١٢].

هذه الآية مصدرة بـ {قُلْ} تدل على أن الله أمر رسوله ﷺ بإبلاغها إلى الكفار، فيدل على أهميته، وأنه أمر أن يبلغه أمرًا خاصًا، مع أن الرسول ﷺ أُمر أن يبلغ القرآن كله، لكن هذا يدل على أنَّه معتنى به، مثل قوله تعالى: {قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ} [إبراهيم: ٣١]، {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ} [النور: ٣٠]، والخطاب هنا للنبي ﷺ.

واعلم أن الخطاب الموجه للنبي ﷺ تارة يكون شاملًا له وللأمة بالنص المقترن بذلك الخطاب، وتارة يكون خاصًا به، وتارة يكون عامًا له وللأمة بمقتضى كونه إمامًا للأمة. يعني ليس في الخطاب ما يدل على العموم، لكن باعتبار أنَّه إمام الأمة يكون الخطاب له، وحكمُه يشمله ويشمل الأمة.

مثال الأول: قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ} [الطلاق: ١]، فقال: {يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ} ثم قال: {إِذَا طَلَّقْتُمُ} ولم يقل إذا طلقت، فدلَّ هذا على أن هذا الخطاب موجه له ولأمته.

ومثال الثاني: قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (١)} [الشرح: ١]، وقوله: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى} [الضحى: ٦]، هذا خاص بالرسول عليه الصلاة والسلام.

ومثال الثالث: أكثر الخطابات الموجهة للرسول عليه الصلاة والسلام من هذا القسم، مثل هذه الآية: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا}، هذا شامل له وللأمة، حتَّى نحن نقول

=

=

للذين كفروا: ستغلبون وتحشرون إلى جهنم. على وجه الاقتداء به والتأسي به.
وقوله: {سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ}، في قراءة: (سيُغلبون ويُحشرون) قراءة سبعية.
{سَتُغْلَبُونَ}: يغلبهم المؤمنون، كما قال الله تعالى: {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ} [المنافقون: ٨]، وقال الله تعالى: {كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [المجادلة: ٢١]، المؤمن الغالب هو الذي آمن حقًّا، وقام بالعمل الصالح، ليس الإيمان هو مجرد القول باللسان. {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٨]، لابد من إيمان صادق يشهد له العمل، فيكون صالحًا، والله ﷻ يقول: {إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ} [غافر: ٥١]، فالذين آمنوا إيمانًا حقيقيًا مصدقًا بالعمل سوف يغلبون بلا شك الكفار.
ولكن إذا قال قائل: ماذا تقول في الأمة الإسلامية اليوم، فإنها مغلوبة على أمرها، والكفار يستذلونها غاية الذل، ويحاربونها من كل وجه بكل أنواع السلاح؟
فجوابنا أن نقول: إنَّ الأمة الإسلامية ليس لهم من الإسلام إلَّا اسمه فقط، ولا من القرآن إلَّا رسمه، ولذلك تجد الواحد منهم يعظِّم القرآن تعظيمًا متعديًا لحدود الشرع، ولكنه تعظيم رسم؛ يُقَبِّل القرآن، يضعه على جبهته، لكن لا يعمل بما فيه إلَّا نادرًا، حتَّى إنه ربما يفعل ذلك وهو يشرك بالله ويدعو غير الله.
أين العمل بالقرآن؟ !
وإذا نظرت نظرة فاحصة في العالم الإسلامي اليوم وجدت أنَّه لا يمثل الإسلام حقيقة، وجدت في العبادة أنواعًا كثيرة من الشرك بالأموات وبالأحياء، ووجدت أنواعًا كثيرة من البدع العقدية والعملية، وجدت أنواعًا كثيرة من نقض العهد والغدر والخيانة والكذب والغش؛ فأين الإسلام؟ ليس هو إلَّا اسم، ومن ثَمَّ لم نغلب الذين كفروا، بل الذين كفروا هم الذين غلبونا في الواقع، وهم الذين لهم

=

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ (١٣).

{قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَة} عِبْرَة وَذَكَرَ الفِعْل لِلْفَصْلِ {فِي فِئَتَيْنِ} فِرْقَتَيْنِ {الْتَقَتَا} يَوْم بَدْر لِلْقِتَالِ {فِئَة تُقَاتِل فِي سَبِيل الله} أَيْ طاعته وهم النبي وأصحابه وكانوا ثلاثمائة وَثَلَاثَة عَشَرَ رَجُلًا مَعَهُمْ فَرَسَانِ وَسِتّ أَدْرُع وَثَمَانِيَة سُيُوف وَأَكْثَرهمْ

=

الآن السيطرة على العالم اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا، فنحن اليوم لم نُصْدِقِ الله حتَّى يكون لنا النصر: {فَلَوْ صَدَقُوا اللهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ} [محمد: ٢١].

وقوله تعالى: {سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ}: في الدنيا تغلبون، وفي الآخرة تحشرون إلى جهنم -والعياذ بالله- يجمعون إليها، ويدخلونها، ويخلدون فيها، فيكون هؤلاء الكفار قد خسروا الدنيا والآخرة؛ خسروا الدنيا بالغلبة والذل، وخسروا الآخرة، بأنهم يحشرون إلى جهنم، وهذا كقوله ﷻ: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ} [الأنفال: ٣٦].

وقوله: {وَبِئْسَ الْمِهَادُ}: هذا ذمّ للنار والعياذ بالله، وأنها بئس المهاد، يعني بئس ما يتمهد به الإنسان، كالذي يتمهد في فراشه، ويلتحف بلحافه، كما قال تعالى: {لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ} [الزمر: ١٦]، وقال: {يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٥٥)} [العنكبوت: ٥٥]، وقال: {لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ} [الأعراف: ٤١]، أي شيء يغشيهم ويغطيهم من العذاب، فهم في حال لا يمكن أن يتصورها الإنسان لعظمها ولشدتها، وهم خالدون فيها أبدًا.

رَجَّالَة {وَأُخْرَى كَافِرَة يَرَوْنَهُمْ} أي الكفار {مثليهم} أي المسلمين أي أكثر مِنْهُمْ وَكَانُوا نَحْو أَلْف {رَأْي الْعَيْن} أَيْ رُؤْيَة ظَاهِرَة مُعَايَنَة وَقَدْ نَصَرَهُمْ الله مَعَ قِلَّتهمْ {وَاَللَّه يُؤَيِّد} يُقَوِّي {بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاء إنَّ فِي ذَلِكَ} الْمَذْكُور {لَعِبْرَة لِأُولِي الْأَبْصَار} لِذَوِي الْبَصَائِر أَفَلَا تَعْتَبِرُونَ بِذَلِكَ فَتُؤْمِنُونَ[1].

---

(١) قوله تعالى: (قد كان لكم آية في فئتين التقتا) أي: قد كان لكم يا معشر يهود عظة وعبرة في فئتين التقتا وذلك يوم بدر.

وهما: الفئة المسلمة: وهم رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، والفئة الكافرة: وهم المشركون.

قال ابن عباس: " أي أصحاب بدر من أصحاب رسول الله ﷺ".

قال الربيع: " كان ذلك يوم بدر، كان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا. وكان أصحاب محمد ﷺ ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا".

قال الواحدي: " وأراد بالـ {آية}: علامة تدل على صدق النبي ﷺ".

قال ابن عطية: " والفئة: الجماعة من الناس سميت بذلك لأنها يفاء إليها، أي يرجع في وقت الشدة".

وقال الزجاج: الفئة الفرقة، مأخوذة من فأوت رأسه بالسيف، ويقال: فأيته إذا فلقته".

قال القرطبي: لا خلاف أن الإشارة بهاتين الفئتين هي إلى يوم بدر.

وقال الرازي: وأجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين: رسول الله ﷺ وأصحابه يوم بدر ومشركوا مكة.

وقال القرطبي: واختلف من المخاطب بها؛ فقيل: يحتمل أن يخاطب بها المؤمنون، ويحتمل أن يخاطب بها جميع الكفار، ويحتمل أن يخاطب بها يهود المدينة؛ وبكل احتمال منها قد قال قوم.

=

=

وفائدة الخطاب للمؤمنين تثبيت النفوس وتشجيعها حتى يقدموا على مثليهم وأمثالهم كما قد وقع.

قوله تعالى (... لكم آية) قال الرازي: واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها:

الأول: أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور، منها: قلة العدد، ومنها: أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا، ومنها: قلة السلاح والفرس، ومنها: أن ذلك ابتداء غارة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله ﷺ، وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعاني منها: كثرة العدد، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب، ومنها: كثرة سلاحهم وخيلهم، ومنها: أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة، والمقاتلة في الأزمنة الماضية، وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة، ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا.

والوجه الثاني: في كون هذه الواقعة آية، أنه عليه السلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعني جمع قريش أو عير أبي سفيان، وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان، وهذا مصرع فلان، فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك إخبارا عن الغيب، فكان معجزا.

وقال الجصاص: وفي هذه الآية الدلالة من وجهين على صحة نبوة النبي ﷺ:

أحدهما: غلبة الفئة القليلة العدد والعدة للكثيرة العدد والعدة، وذلك على خلاف مجرى العادة؛ لما أمدهم الله به من الملائكة.

والثاني: أن الله تعالى قد كان وعدهم إحدى الطائفتين، وأخبر النبي ﷺ المسلمين

=

=

قبل اللقاء بالظفر والغلبة وقال (هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان) وكان كما وعد الله، وأخبر به النبي ﷺ.

وقال الشنقيطي: قوله تعالى (قد كان لكم آية في فئتين التقتا) ذكر في هذه الآية الكريمة أن وقعة بدر آية أي: علامة على صحة دين الإسلام إذ لو كان غير حق لما غلبت الفئة القليلة الضعيفة المتمسكة به الفئة الكثيرة القوية التي لم تتمسك به.

وصرح في موضع آخر أن وقعة بدر بينة أي لا لبس في الحق معها وذلك في قوله (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة).

وصرح أيضا بأن وقعة بدر فرقان فارق بين الحق والباطل وهو قوله (ومآ أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان). (فئة تقاتل في سبيل الله) وهم المسلمون.

قوله تعالى: {فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ} [آل عمران: ١٣]، " أي طائفةٌ مؤمنة تقاتل لإعلاء دين الله".

قال مجاهد: " محمد ﷺ وأصحابه".

قال سعيد بن جبير: " {في سبيل الله}، يعني: في طاعة الله".

قال القاسمي: " وهم النبيّ وأصحابه وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا. معهم فرسان وست أدرع وثمانية سيوف وأكثرهم رجالة".

وفي قوله تعالى: {فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ} [آل عمران: ١٣]، وجوه من القراءة:

إحداها: {فئة تقاتل}، برفع {فئة} على خبر ابتداء، تقديره إحداهما فئة، وهي قراءة الجمهور.

والثانية: {فئة}، بالخفض على البدل، قرأ بها مجاهد والحسن والزهري وحميد.

والثالثة: {فئة}، بالنصب، وهي قراءة ابن أبي عبلة.

قوله تعالى: {وَأُخْرَى كَافِرَةٌ} [آل عمران: ١٣]، " أي: وطائفة أخرى كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت وهم كفار قريش".

=

=

قال مجاهد: " مشركي قريش يوم بدر".

قال القاسمي: " وهم مشركو قريش وكانوا قريبا من ألف".

وقرأ ابن أبي عبلة: {كافرة}، بالنصب، اجازه الزجاج، وقال: "المعنى: التقتا مؤمنة وكافرة، ويجوز نصبها على: أعني فئة تقاتل..".

قوله تعالى: {يَرَوْنَهُمْ مِّثْلَيْهِمْ} [آل عمران: ١٣]، أي يرى الكافرون المؤمنين أكثر منهم مرتين".

قال قتادة: " يضعفون عليهم، فقتلوا منهم سبعين وأسروا سبعين يوم بدر".

قال السدي: " هذا يوم بدر. قال عبد الله بن مسعود: قد نظرنا إلى المشركين، فرأيناهم يُضْعِفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدًا، وذلك قول الله ﷻ: (وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ) [سورة الأنفال: ٤٤]".

قوله تعالى: {رَأْيَ العين} [آل عمران: ١٣]، أي: رؤية حقيقية لا بالخيال".

قال الزمخشري: " يعنى رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها، معاينة كسائر المعاينات".

وفي تفسير {مِّثْلَيْهِمْ} [آل عمران: ١٣]، قولان:

أحدهما: أنهم مثلان زائدان على العدد المُتَحَقِّق، فيصير العدد ثلاثة أمثال، قاله الفراء.

والثاني: هو المزيد في الرؤية، قاله الزجاج.

واختلفوا في المخاطب بهذه الرؤية على قولين:

أحدهما: أنها الفئة المؤمنة التي تقاتل في سبيل الله، بأن أراهم الله مشركي قريش يوم بدر مثلي عدد أنفسهم، لأن عدة المسلمين كانوا ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وعدة المشركين في رواية عليٍّ وابن مسعود ألف، وفي رواية عروة، وقتادة،

=

=

والربيع ما بين تسعمائة إلى ألف، فقلَّلهم الله في أعينهم تقوية لنفوسهم، قاله ابن مسعود، والحسن، وابن جريج.

والثاني: أن الفئة التي أراها الله ذلك هي الفئة الكافرة، أراهم الله المسلمين مثلي عددهم مكثرًا لهم، لتضعف به قلوبهم.

قال الماوردي: "والآية في الفئتين هي تقليل الكثير في أعين المسلمين، وتكثير القليل في أعين المشركين، وما تقدم من الوعد بالغلبة، فتحقق، قتلًا، وأسرًا، وسبيًا".

قال الرازي: قوله تعالى (يرونهم مثليهم رأي العين) يحتمل:

الأول: أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين.

والاحتمال الثاني: أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين، والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم.

فإن قيل: هذا متناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال (ويقللكم في أعينهم).

فالجواب: أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين، فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترؤا عليهم، فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا معلوبين، ثم إن تقليلهم في أول الأمر، وتكثيرهم في آخر الأمر، أبلغ في القدرة وإظهار الآية.

والاحتمال الثالث: أن الرائين هم المسلمون، والمرئيين هم المشركون، فالمسلمون رأوا المشركين مثلى المسلمين ستمائة وأزيد، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين).

فإن قيل: كيف يرونهم مثليهم رأي العين، وكانوا ثلاثة أمثالهم؟.

=

=

الجواب: أن الله تعالى إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون أنهم يغلبونهم، وذلك لأنه تعالى قال (إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم، وإزالة للخوف عن صدورهم.

والاحتمال الرابع: أن الرائين هم المسلمون، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد، لأن هذا يوجب نصرة المشركين بإيقاع الخوف في قلوب المؤمنين (والله يؤيد) أي: يقوي ويعز. (بنصره من يشاء) على حسب ما تقتضيه حكمته سبحانه وتعالى.

قال الرازي: والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح.

قوله تعالى: {والله يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَآءُ} [آل عمران: ١٣]، أي: والله"يقوي بنصره من يشاء".

قال الماوردي: " يعني من أهل طاعته".

قال ابن عباس: " فأيد الله المؤمنين بنصره قال: كان هذا في التخفيف على المؤمنين".

وفي معنى التأييد في هذا الموضع وجهان:

أحدهما: أنه المعونة.

والثاني: القوة.

قال ابن عطية: " {يُؤَيِّدُ}، معناه: يقوي من الأيد وهو القوة.

قوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً} [آل عمران: ١٣]، أي: " لقد كان لهم في هؤلاء عبرة وتفكر".

قال الربيع: " لقد كان في هؤلاء عبرة ومتفكر".

=

=

قال النسفي: أي: "في تكثير القليل لعظة".

قال ابن كثير: " أي: إن في ذلك لمعتبراً لمن له بصيرة وفهم يهتدي به إلى حكم الله وأفعاله، وقدره الجاري بنصر عباده المؤمنين في هذه الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد".

قوله تعالى: {لِأُولِي الْأَبْصَارِ} [آل عمران: ١٣]، أي: "لذوي العقول السليمة والأفكار المستقيمة".

قال النسفي: أي: " لذوي البصائر".

قال الصابوني: " ومغزى الآية أن القوة المادية ليست كل شيء، وأن النصر لا يكون بكثرة العَدد والعتاد، وإنما يكون بمعونة الله وتأييده كقوله: {إِن يَنصُرْكُمُ اللهُ فَلا غَالِبَ لَكُمْ} [آل عمران: ١٦٠]".

قال الماوردي: قوله تعالى (إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) فيه وجهان:

أحدهما: أن في نصرة الله لرسوله يوم بدر مع قلة أصحابه عبرة لذوي البصائر والعقول.

والثاني: أن فيما أبصره المشركون من كثرة المسلمين مع قلتهم عبرة لذوي الأعين والبصائر.

قال العلامة العثيمين: من فوائد الآية: أن النصر ليس بكثرة العدد، ولا بقوة العُدد، ولكنه من الله؛ لأن الله لما ضرب هذا المثل قال: {وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ} والوسيلة الحقيقية لنصر الله الذي به التأييد ما ذكره الله ﷻ بقوله: {وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا} -إلى الآن لم يأت سبب النصر- {يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا} [النور: ٥٥]. هذا واحد، إخلاص العبادة لله ﷻ، هذا من أسباب النصر. وهناك أسباب أخرى ذكرها

=

=

الله تعالى في قوله: {وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ} [الحج: ٤٠ - ٤١].

ومنها: أنَّه لا ألفة بين المؤمنين والكافرين؛ لقوله: {فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ} فمن حاول أن يجمع بين المؤمنين والكافرين فقد حاول الجمع بين النار والماء. وهذا شيء غير ممكن؛ لا يمكن لأولياء الله أن يكونوا متآلفين مع أعداء الله، ومن حاول أن يؤلف بين أولياء الله وأعداء الله فمعنى ذلك أنَّه سوف يقضي على ولاية الله؛ لقول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [المائدة: ٥١] واتخاذهم أولياء معناه: أن يتولاهم وينصرهم، لا أن يتقرب إليهم لدعوتهم، وكيف يمكن لشخص يقول إنه من أولياء الله، وإنه مؤمن بالله أن يوالي أعداء الله الكافرين بالله؟ ! هذا لا يمكن. ولهذا نجد أن الصراع بين أتباع الرسل وأعداء الرسل قائم دائم، إما بالقول، وإما بالفعل؛ إما بالقول: {إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ} [الممتحنة: ٢]. وإما بالصراع المسلح كما هو معروف.

الفهرس

